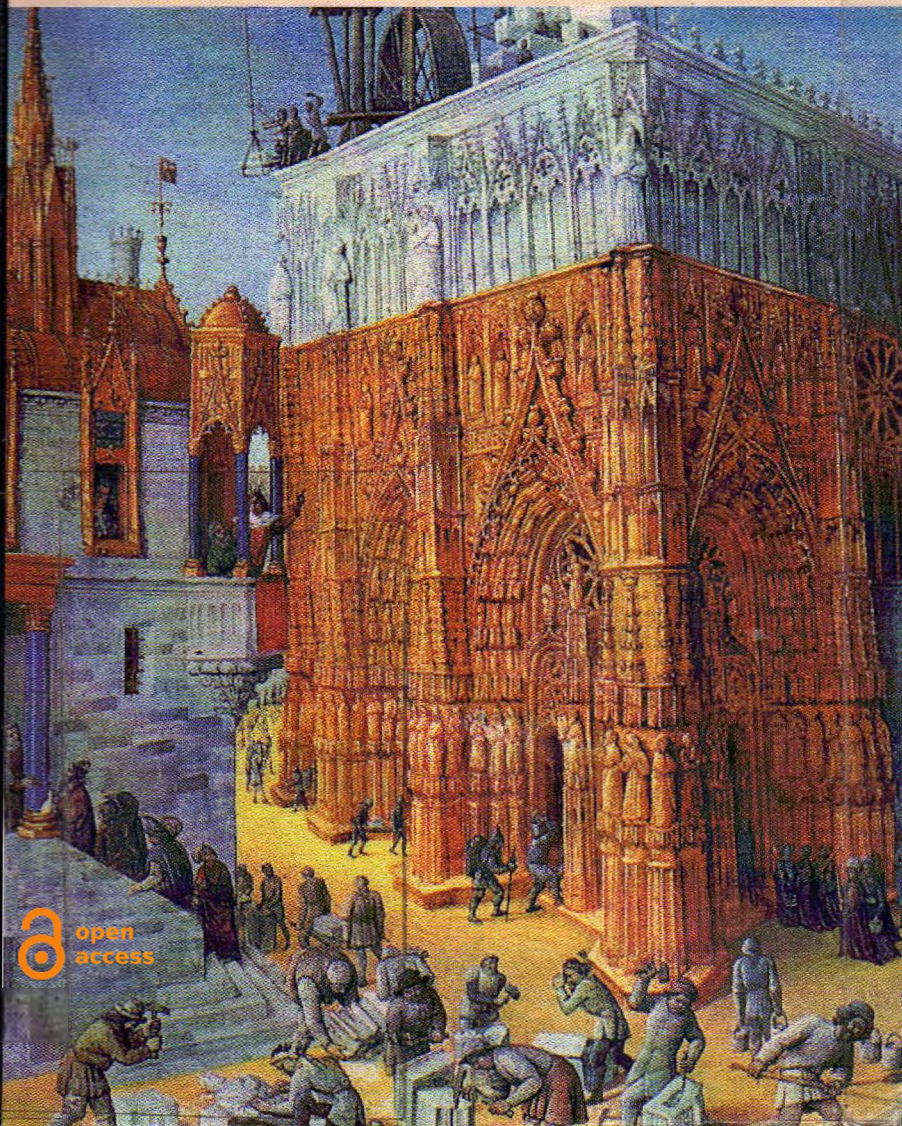
RÉGIS DEBRAY

TRANSMITIR



Régis Debray

TRANSMITIR

MANANTIAL

Título original: *Transmettre*
Editions Odile Jacob, París
© Editions Odile Jacob, París, febrero de 1997

Esta obra fue publicada con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina

Traducción: Horacio Pons

Diseño de tapa: Estudio R

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

© 1997, de la edición en castellano, Ediciones Manantial SRL
Avda. de Mayo 1365, 6° piso,
(1085) Buenos Aires, Argentina
Tel: (54 1) 383-7350 / 383-6059
Fax: (54 1) 813-7879
E-mail: Manantia@seek.com.ar

ISBN: 987-500-16-7

Derechos reservados
Prohibida su reproducción total o parcial

Índice

Agradecimientos 9
Palabras preliminares 11

Capítulo I: EL DOBLE CUERPO DEL "MÉDIUM" 15
Cuestión de terminología 15
Materia organizada y organización materializada 25
Redes y territorios 31
Las dos líneas 38
El trágico trayecto de una transmisión 45
Una ciencia dura: la angeología 50

Capítulo II: FRACTURAS 67
La zona sísmica 67
Interdependencias 71
Demarcación 74
Étnica contra técnica 79
El progreso retrógrado 85
Lo propio del hombre 94

Capítulo III: IMPERIALISMOS 113
Los riesgos del "todo social" 114
Los riesgos del "todo biológico" 130

Capítulo IV: MANERAS DE HACER 147
Descentrar 151
Materializar 159
Dinamizar 165
Contra la corriente 174

Bibliografía 185

Agradecimientos

Mi reconocimiento va dirigido a todos los animadores de los *Cahiers de médiologie*, cuyos debates amistosos alimentaron esta puntualización. En particular, Catherine Bertho-Lavenir, François Bernard Huyghe, Louise Merzeau y Monique Sicard me hicieron observaciones pertinentes. Nathalie Heinich, por su parte, tuvo a bien ayudarme con sus consejos de experta socióloga. Agradezco además a Bernard Stiegler, no sólo por haberme hecho redescubrir la obra de André Leroi-Gourhan, sino también por su propio trabajo de explorador.

Palabras preliminares

¿Cómo, mediante qué estrategias y bajo qué restricciones se transmite la humanidad las creencias, valores y doctrinas que va produciendo con el paso de las épocas? ¿Y qué oculta de esencial esta operación engañosamente anodina? He aquí las preguntas que deseamos volver a poner sobre el tapete, como si fueran nuevas. Conocieron despiadadas traducciones en el terreno de los hechos de la historia: ¿por qué, por ejemplo, ciertas ideas se convierten en "fuerzas materiales" y otras no? ¿De dónde proviene su "irradiación", y ésta es verdaderamente suya? ¿Cómo explicarse que ciertas palabras, en ciertos momentos, "estremezcan al mundo"? ¿Que haya huellas y tradición de éstas y no de aquéllas? ¿Por qué tal proposición de salvación se transformará en religión de imperio de preferencia a tal otra? ¿Por qué un proyecto secular de regeneración de la humanidad se desplegará en medio siglo como ortodoxia planetaria cuando otras ideologías de la misma época y consistencia equivalente se repliegan muy pronto hacia las bibliotecas? ¿Por qué, para decirlo claramente, Jesús finalmente "se apoderó de las masas" *urbi et orbi*, y no Manes el mesopotámico o el dios oriental Mitra? ¿Por qué fue Karl Marx quien marcó a fuego nuestro siglo y no, digamos, Pierre Proudhon o Auguste Comte? ¿Es posible,

además, inferir de esos casos singulares, de esas bifurcaciones circunstanciadas y por lo tanto irreductibles, ciertas leyes de alcance general en cuanto a los poderes del pensamiento y la dinámica transformadora de las "ideas"? La transmisión cultural, para volver a una rúbrica conocida, parece hoy un tema mal fundamentado, que flota a orillas de varios saberes apuntalados por sí mismos pero no congruentes aquí (sociología, historia de las mentalidades, genética, epidemiología). Uno se propone procurarle un suelo firme y propio, para hacer de ella un objeto de pensamiento (y no de "ciencia", lo que sería tan ingenuo como presuntuoso). Elevar una evidencia a problema, o construir un objeto consistente a partir de meros desechos, era abrir un espacio crítico con todas las de la ley y exigir que se identificara un sector original de investigaciones consagradas a los *hechos de la transmisión*: pareció cómodo colocar un letrero delante de esos materiales de construcción. Fue "mediología"; poco importan el autor, la fecha, la etiqueta. No es una patente registrada.

Como si bastara con inventar una palabra para definir un concepto, como si el sufijo hiciera el saber... Como si unos análisis modestos y finos no sirvieran al conocimiento mejor que un arbitrario efecto de imposición... Como si no se hubiera sufrido bastante con esos golpes de fuerza nominativos, esos pomposos efectos de anuncio, que programaban para mañana la explicación final y definitiva... Como si un escrupuloso inventario de los innumerables trabajos empíricos referidos a la materia no hubiera sido menos estéril que uno de esos sistemas pretenciosos y difusos que a ciertos anglosajones les gusta imputar al "espíritu francés".

Prudencias y reticencias legítimas. La multitud de *logías* arrojadas a la ligera en el mercado de la innovación, y que duran lo que dura su autor, bastaría para justificarlas. Intentaremos mostrar aquí lo que hay de *prevención* en estos reflejos de

desconfianza, que un segundo examen tal vez pueda moderar. ¿Tentativa o apuesta? Al ser lo que son las leyes de la competencia, nadie ignora la situación falsa en que queda encerrado cualquiera que pretenda delimitar y elevar un margen aún incierto a dominio de realidad, campo desprovisto de legitimidad erudita y social. Si no produce enseguida sus "títulos teóricos a la existencia" y las piedras angulares de su método, se lo reputará de artista o ensayista: ecléctico, chic y festivo. Si se esfuerza por argumentar razonadamente sus monografías, conceptualizar aunque sea un poco su trabajo, muy probablemente pecará por un vano formalismo, alineando "analogías superficiales", "metáforas incontroladas" y "generalizaciones apresuradas": helo aquí pontificador y visionario. Así, pues, abordamos esta tarea sin ilusiones, conscientes de los espacios infinitos que nos separan del umbral de positividad y *a fortiori* de cientificidad, pero convencidos, en esta etapa de la gestación, del necesario paso de la muestra a la visión de conjunto.

Investigadores, lo hemos sido obstinadamente. Ya se tratara del escriba y la historia de los intelectuales, del Estado contemporáneo y su funcionamiento, de las imaginerías y su transformación, de los espectáculos, la ruta o la nación, creemos haber trabajado varias veces "sobre el tema", al aire libre, mediante esbozos descriptivos. Lejos de nosotros la ambición de caer ahora en una de esas generalidades proféticas, esas homilías apocalípticas que exigen un fin de milenio y sus estridencias de catástrofe. La distancia tomada aquí con respecto a las temáticas y terrenos de observación es la exigida por cualquier retorno a los fundamentos de un rumbo, para reflexionar sobre su recorrido y someterlo a una rectificación crítica. Densificar el análisis de lo real, desmultiplicar lo operatorio mediante lo inteligible, sigue siendo la única inquietud. No hay duda de que no son los mejores pintores quienes producen los tratados de pintura. Por fortuna, el campo mediológico es un terreno comunal. Está bastante

abierto, cuenta ya con suficientes roturadores en acción, originales y productivos, para que no se le perdone un curso de agrimensura dado a puertas cerradas por un pedante.

Capítulo I

*El doble cuerpo del "médium"**

CUESTIÓN DE TERMINOLOGÍA

Comencemos, a riesgo de aburrir, por confirmar nuestro vocabulario (pérdida de tiempo que, al prevenir ociosas disputas de palabras, hará que lo ganemos). Hablamos de "transmitir", no de "comunicar". En la medida en que entre esas palabras-valija es posible aislar unidades de sentido un poco estables, la semántica de la comunicación parece oponerse rasgo por rasgo al material mediológico. "Transmisión" será para nosotros un término regulador y ordenador en razón de un triple alcance, *material*, *diacrónico* y *político*.

Material. "Comunicar", en el sentido corriente, es hacer conocer, hacer saber. Por ese sesgo espontáneo, la palabra nos liga a lo inmaterial, los códigos, el lenguaje. "Transmitir", en cambio, se aplica tanto a los bienes como a las ideas (se trans-

* *Médium, moyen, milieu*, remiten en castellano a "medio". Para evitar la ambigüedad, ya que dichos términos se utilizan continuamente, y a veces en la misma oración, se decidió mantener médium, entre comillas, y los otros traducirlos por la palabra "medio". En el caso de *milieu*, también se tradujo por "ámbito" (n. del t.).

mite un objeto, efectos de comercio, un capital inmobiliario lo mismo que el poder pontifical o la consigna). Tanto fuerzas como formas: en mecánica, se llama transmisión a los transportes de potencia y movimiento. Esta aleación de agentes materiales y actores personales conviene a la vasta conmoción de motores de toda naturaleza que, en cada ocasión, pone en escena "una idea que conmueve a las multitudes". Allí se convocan y movilizan, en desorden, máquinas y personas, contraseñas e imágenes fijas, vehículos, sitios y ritos. Hoy mismo, el mensaje evangélico aún actúa sobre los espíritus mediante los cánticos y las fiestas, los oros y los órganos de las iglesias, el incienso, los vitrales y los retablos, las agujas de las catedrales y los santuarios, la hostia sobre la lengua y el camino del calvario bajo los pies, y no por la exegesis individual o comunitaria de los textos sagrados. La idea nacional se perpetúa a través de la bandera y el toque de difuntos, la tumba de Napoleón y la estela de las aldeas, el frontón de la alcaldía y la cúpula del Panteón, y no por la mera lectura de los manuales escolares y el preámbulo de la Constitución. Nuestros ayudamemorias no se reducen a los dichos y los escritos. La aventura de las ideas es caleidoscópica. No hay linaje espiritual que no haya sido invención o reciclado de marcas y gestos; no hay movimiento de ideas que no implique movimientos de hombres (peregrinos, mercaderes, colonos, soldados, embajadores); no hay nueva subjetividad sin nuevos objetos (libros o rollos, himnos y emblemas, insignias y monumentos). Los sitios federadores de una fe o una doctrina –memoria en piedra tallada– están ahí para volver a unir la tierra al cielo, coordinando la vertical de las referencias con la horizontal del reagrupamiento. Cristiano, me reúno con la comunidad de los míos al salvar el espacio que me separa de Santiago de Compostela. Marxista, profundizaba mi compromiso interior al trasladarme tanto a La Habana o Hanoi como, más prosaicamente, a la Fiesta de *L'Humanité*. Liberal convencido, iré a co-

mulgar a Westminster y Wall Street, porque la lectura de los artículos de Friedman y las obras de Karl Popper no me bastará. Las cadenas operativas de una transformación de las mentalidades manejan confusamente lo simbólico y lo económico, lo incorpóreo y lo pesado; y el mediólogo se interesa, en su calidad de tal, tanto en los misioneros como en las teologías, en el Muro de los Lamentos como en la Cábala, en los medios de transporte como en los mitos de origen, en la Dirección de Vialidad como en las escuelas de pensamiento, en las redes como en las doctrinas, en los soportes de inscripción como en las etimologías; en suma, en las cosas triviales más que en los "hombres ilustres" y los "grandes textos". Brumoso montón de mediaciones que, lejos de invitar al confusionismo, exhorta a disipar la bruma mediante una puesta en orden teórica (que comienza por el destabicamiento de los campos teóricos establecidos).

Diacrónico. Si la comunicación es esencialmente un transporte en el espacio, la transmisión esencialmente es un transporte en el tiempo. La primera es puntual o sincronizadora, una trama: una red de comunicaciones vincula sobre todo a contemporáneos (un emisor a un receptor simultáneamente presentes en los dos extremos de la línea). La segunda es diacrónica y móvil, una trama *más* un drama: establece un vínculo entre los muertos y los vivos, la mayoría de las veces en ausencia física de los "emisores". Ya ordene el presente a un pasado luminoso o un futuro salvador, mítico o no, una transmisión ordena lo efectivo a lo virtual. El tiempo, parámetro exterior de las comunicaciones (aun cuando las telecomunicaciones, al superar las distancias, afecten obligatoriamente las dilaciones y las velocidades), es aquí un criterio interno de apreciación. La comunicación se destaca al acortar, la transmisión al prolongar (con el riesgo, en ese mismo objetivo, de condensar sus formas de expresión: divisa, logo, apólogo, parábola, etcétera). Religión, arte, ideología: las diversas rúbricas de la transmisión tienen en

común la intención de desbaratar lo efímero utilizando las prolongaciones, sobre todo en Occidente. Son empresas de construcción de duraciones. (A lo cual se pueden oponer las reivindicaciones, posmodernas o premodernas, de lo precario y lo transitorio, cuya apoteosis constituyen nuestros *happenings*. Recordemos, sin embargo, que la asunción oriental de la impermanencia, por el lado del hinduismo y el budismo, se presenta como vía de acceso a lo intemporal, y que si la pintura sobre arena de los indios navajos, que nos fascina, está hecha para borrarse, la aptitud renovada del *medicine man* para ejecutar una obra efímera supone la transmisión de un *savoir-faire*, o sea una victoria colectiva sobre lo efímero.) Por eso cada uno de los términos nos hace cambiar de escala y unidades cronológicas: allá, el operador calcula en días, minutos y segundos; aquí, en decenios, si no en siglos y milenios. Transmitimos *para* que lo que vivimos, creemos y pensamos no muera con *nosotros* (más que *conmigo*). Para hacerlo, nos está permitido, según las épocas, recurrir a los medios de la poesía oral –con sus ritmos y ritornelos propicios a la memorización–, del dibujo o el escrito, el impreso, la cinta de audio o Internet –todo esto junto o separadamente–, de acuerdo con las audiencias a las que se apunta o el desarrollo técnico, pero el contenido del mensaje se guía por las necesidades de su expedición, como el órgano por la función. La transmisión procede geográficamente, procura ocupar el espacio, toma la forma de trayectos e influjos pero es para mejor hacer historia (el duro deseo de durar sin reparar en caminos). Se propulsa hacia el medio ambiente pero para tener descendencia, y patrimonio; y sólo se aventura en la lejanía para aumentar sus posibilidades de no morir. En tanto que una sociedad de comunicación tenderá a valorar el desecho y el flujo, lo precario o lo instantáneo, la profundidad de tiempo da a la transmisión un relieve y una dimensión singulares. Aquí, perdurar es crucial; allá, accidental. La evanescencia del mensaje

compromete una transmisión, sin descalificar una comunicación. En la disciplina así denominada, los mensajes suelen distinguirse de acuerdo con su naturaleza: sonoros, visuales, escritos, audiovisuales. En materia de cultura, el resguardo de un sentido cuenta más que la cuestión de los órganos de los sentidos (audición, visión, etcétera), el rebote y la recuperación de la información importan más que su canal o su naturaleza.

Político. Los hombres comunican; es más raro que transmitan. Al horizonte individualista de la comunicación, donde la matriz uno-uno (el binomio emisor/receptor) marcó durante mucho tiempo el estudio de las difusiones industriales uno-todos (que comienzan con Gutenberg y no con MacLuhan, con el grabado y no con la foto), se opone en nuestra opinión la naturaleza militante y sufriente de toda transmisión. El individuo aislado, esa ficción comunicacional, opera aquí en cuanto miembro de un grupo (aunque sea el que él quiere fundar), y en los procedimientos codificados que señalan su distinción con respecto a los otros grupos. Sin duda es por eso que puede decirse que el medio ambiente natural me comunica informaciones –visuales, táctiles, olfatorias, etcétera–, o que los animales emiten y reciben mensajes (de los que se ocupa en particular, y muy bien, la zoosemiótica). Pero propiamente hablando, de los animales, lo mismo que de mi medio físico, no puede decirse que transmitan. Todo es mensaje, si se quiere –de los estímulos naturales a los estímulos sociales o de las señales a los signos–, pero no todo es herencia. Y ésta nunca es el efecto de un azar. Del mismo modo hay máquinas de comunicar pero no de transmitir, y en última instancia una transmisión podría definirse como una telecomunicación en el tiempo, en que la máquina es una interfaz necesaria pero no suficiente y donde la "red" siempre tendrá doble sentido. En ella, el canal que une a remitentes y destinatarios no se reduce a un mecanismo físico (ondas sonoras o circuito eléctrico) ni a un dispositivo industrial (radio, televisión,

computadora), como en el caso de la difusión masiva. La transmisión agrega a la herramienta material de la comunicación un organigrama, al duplicar el soporte técnico mediante una persona moral. Si la vida se perpetúa a través del instinto, la herencia no carece de proyecto, proyección que no tiene nada de biológica. La transmisión es carga, misión, obligación: cultura.

Tanto la comunicación como la transmisión tienen relación con el "ruido". Pero al telón de fondo del universo físico se superpone aquí la adversidad del universo social. Toda comunicación tiene un costo, porque ningún aparato puede, sin gasto de energía, extraer una señal del ruido ambiente, neutralizando el parasitismo accidental de la señal. Pero el operador de una transmisión simbólica, además de las crepitaciones [*crachouillis*] del altoparlante, también debe enfrentar los escupitajos [*crachats*] de sus adversarios y competidores. Aquí, el "ruido" ya no es defecto o desorden inintencional, sino conflicto en el seno de una mediasfera, en la cual, como en la biosfera, no hay lugar para todo el mundo. Esto, poco más o menos, basta para hacer de toda empresa de transmisión una operación polémica, que requiere una competencia estratégica (aliarse, filtrar, excluir, jerarquizar, cooptar, delimitar, etcétera) y que puede captarse como una lucha por la *supervivencia* dentro de un sistema de fuerzas rivales que tienden ya sea a eliminarse entre sí por descalificación, ya a anexarse una a la otra por fagocitosis.

En la esfera *social*, si suponemos que todo lo demás permanece sin cambios, el acto de comunicar (todo y cualquier cosa) es natural. La transmisión corresponde a la esfera *política*, como todas las funciones que sirven para trasmutar un montón indiferenciado en un todo organizado. Inmuniza a un organismo colectivo contra el desorden y la agresión. Custodio de la integridad de un *nosotros*, asegura la supervivencia del grupo por el reparto entre los individuos de lo que les es común. La supervivencia de lo que no depende de los programas vitales básicos

–alimentarios o sexuales– de ejecución automática, sino de la personalidad colectiva que recibe de su historia. Si la comunicación es interindividual, la transmisión tiene métodos colegiados y marcos colectivos. Es un tema de civilización. Opera en *cuerpos* (corporación, cuerpo místico, cuerpo docente –hechiceros, bardos, ancianos, aedos, clérigos, pilotos, maestros, catequistas–) para hacer que pase de ayer a hoy el *corpus* de conocimientos, valores o *savoir-faire* que, a través de múltiples idas y vueltas, sostiene la identidad de un grupo estable (confraternidad, academia, Iglesia, corporación, escuela, partido, nación, etcétera). Su hilo rojo. El pasamanos del que sostenerse. El guardafuego, el *parapeto* [*garde-corps*]. Al carácter crucial de la función responde la discreta gravedad que aureola la palabra. "Se ha logrado lo esencial, la llama habrá sido transmitida, la antorcha será retomada." Se comunica a todo vapor. Se transmite el fuego sagrado, el capital (comenzando por el pecado), el patrimonio –lo que debe asimilar el trigo que crece para que el pan conserve su gusto–. Los grandes secretos (de familia, de Estado, del Libro, del corazón, de las longitudes, de los metales, del oficio, del partido, de los dioses, de la naturaleza). Aquellos cuya preservación da a una comunidad su razón de ser y esperar. Aquellos que no hay derecho a olvidar ni guardar para sí, y cuya dilapidación equivaldría a una renuncia íntima. Aquellos que uno no revela al pasar, pero en los cuales inicia a otros, por grados, con el corazón y el espíritu. Un periodista comunica, un profesor transmite (diferencia de las informaciones y los conocimientos). Un escribano resuelve sucesiones, un sacerdote asegura una tradición (diferencia de los actos y los ritos). Para comunicar, basta con interesar. Para transmitir bien, hay que transformar, si no convertir. Aquí, temor y temblor, el criterio lo constituye el resultado (por eso no se concibe una enseñanza sin controles, exámenes o concursos).

Trans. A fin de cuentas, lo más decisivo es el prefijo, que

habla del desfile de las mediaciones, la pena y el viaje. No hay aquí nada de poético. Abran el diccionario. "*Transmisión* (1765, cuando se habla de señales eléctricas; 1869, en el caso de las telegráficas). Desplazamiento de un fenómeno físico o de sus efectos cuando ese desplazamiento implica uno o varios factores de intermediación, capaces de afectar el fenómeno." No hay transmisión de movimiento, en el sentido mecánico, sin órganos de transmisión (árbol de levas, cardán, polea, correa). No hay transmisión de enfermedades, en el sentido epidémico, sin un medio patógeno y un agente infeccioso. Hay comunicaciones inmediatas, directas, alegremente transitivas. *Transmisión*, al contrario, se nos impone por su carácter procesal y mediatizado, que conjura toda ilusión de inmediatez. La mediología se consagra a los cuerpos medios e intermedios, a todo lo que hace de medio en la caja negra de una producción de sentido, entre un *in-put* y un *out-put*. Medio: en verdad, hay degradación porque hay refracción. El "coeficiente de transmisión" (o relación de la intensidad de una radiación luego de atravesar un medio dado con la intensidad inicial) afecta también las fuentes emisoras de abstracciones inmateriales.

En síntesis, si las dos nociones no se pueden separar por completo *in vivo*, habrá que abstenerse de confundirlas, subordinando *in vitro* la más moderna a la más antigua, que nos parece a la vez más integradora y más rigurosa. Un proceso de transmisión incluye necesariamente hechos de comunicación; lo inverso puede no producirse; el todo primará entonces sobre la parte. Reflexionar sobre el "transmitir" aclara el "comunicar", pero lo contrario no vale. Un estudiante recién salido del curso "ciencias de la comunicación" ignorará de dónde viene y cómo se constituyó la religión mayoritaria en Occidente, pero un curioso que, como mediólogo, no haya perdido pisada a "la propagación admirable de las verdades de la fe" durante los cuatro primeros siglos de la era cristiana, habrá obtenido de pa-

so alguna luz sobre las "sociedades de información" del año 2000 (dar la espalda a un problema es a menudo la mejor manera de plantearlo).

Ninguna de las cristalizaciones comunitarias cuya evolución histórica, por poco que sea, puede reconstruirse –distante o contemporánea, vívida o fugaz, religión revelada o utopía racional–, en lo que a nosotros se refiere el cristianismo primitivo y el socialismo proletario, cae bajo el peso de las categorías "información y comunicación". La fe en Cristo vivo no se transmitió por los diarios, así como el marxismo tampoco lo hizo por el telégrafo: el acceso a esos focos de sentido no tuvo nada de instantáneo ni de espontáneo, pero sus medios de constitución desbordan por todos lados lo que hoy llamamos medios de comunicación. Mediación no es medios. Incluir la mediología dentro de los *media studies* sería tan sagaz como clasificar el estudio del inconsciente dentro de las ciencias ocultas. De lo cual hemos sido testigos. Y esa metedura de pata labra su desgracia.

* * *

Transmisión, sí, ¿pero de qué? Una vez delimitada la naturaleza distintiva de nuestro campo de estudio, es importante entrar en el objeto mismo si no se quiere caer en las trampas de una palabra camaleónica, que puede referirse a la vez al virus del sida, un patrimonio inmobiliario, un título nobiliario, un privilegio o un mal carácter. Por lo común, la perduración de un pasado en un presente se designa en ciencias humanas como reproducción. No pensamos –¿hace falta decirlo?– ni en la reproducción biológica del grupo ni en su reproducción social en sentido amplio, aunque esta última pueda asimilarse a la transmisión de un capital cultural o simbólico. La separación de los dominios, necesaria para el progreso científico, nunca se pro-

duce sin alguna arbitrariedad. La transmisión de los códigos no tiene una existencia autónoma y pura. Aun cuando la influencia que se ejerce jamás sea reductible a un poder que se impone, aun cuando la violencia simbólica se distinga por definición de la coerción física –en principio, la primera comienza donde termina la segunda–, la acción de un espíritu sobre otro es inseparable de los lugares de poder, institucionales o informales, ocupados por uno u otro: líder o militante, gurú o miembro de la secta, hechicero o enfermo, padre o hijo, presidente de la república o simple ciudadano, patrón o empleado, general o soldado raso. Aunque naturalmente no puede excluir lo que sucede o pasa por la familia y la escuela, el barrio o la aldea (aun sin decir una palabra, un padre transmite a sus hijos ciertas normas y valores, una pertenencia sindical también), en un primer momento nos concentramos en la perpetuación de sistemas simbólicos explícitos: religiones, ideologías, doctrinas y producciones de arte. No preguntamos cómo reproduce el mundo social sus estructuras constitutivas (como el Estado, la familia, la propiedad, las clases sociales, etcétera), y ni siquiera cómo se reproducen, de generación en generación, las disposiciones socioculturales de sus agentes, en cuanto trabajadores asalariados, docentes, patrones, esposos, burócratas, etcétera. Empero, ¿cómo puede ser que subsista hoy en Occidente, dos mil años después de la muerte de Jesús, algo como el cristianismo; más de un siglo después de la muerte de Marx y Darwin, algo como el marxismo o el darwinismo; más de quince años después de la muerte de Lacan, el lacanismo, etcétera? En términos más generales: ¿qué pistas sigue la carrera de postas del pensamiento (que desborda la esfera del lenguaje articulado), que añade de lugar en lugar, entre mitos y figuras, un nuevo sentido a lo que no lo tenía, o no tenía el mismo?

Al decir esto, no emigramos al inocente empíreo de los "contenidos de conciencia" o a no se sabe qué morada de los

dioses en la que, al parecer, flotarían unos fantasmas llamados "representaciones colectivas". Puesto que esas "producciones del espíritu" (religiones, doctrinas, ideologías, disciplinas) tuvieron un peso decisivo sobre el curso de las cosas; actuaron sobre las sociedades de manera corpórea y "en el cuerpo" (modificando su funcionamiento político, económico y militar) y no sólo en sueños y "en las cabezas". La administración de imágenes y signos tiene efectos y plantea problemas tangibles, apremiantes y a veces violentos. Lo neutro moviliza, lo inerte actúa y la palabra puede curar. Ningún médico ignora ya el "efecto placebo" de los medicamentos, en lo sucesivo aislado y medido por los laboratorios farmacéuticos. Numerosos historiadores de la actualidad recuperaron ampliamente, por decirlo así, el atraso con respecto a los farmacéuticos. La fecundidad de sus investigaciones estimula un cierto salto formal hacia una disciplina que, al abordar las funciones sociales superiores (arte, religión, ideología) en sus relaciones con las estructuras sociotécnicas de transmisión, tendría por objeto, *ipso facto*, las *vías y medios de la eficacia simbólica*. Dicha empresa no carecería de alcance para las ciencias de lo colectivo, que, frente a los efectos aún misteriosos de la creencia, recurrieron más a menudo a la metáfora que al análisis.

MATERIA ORGANIZADA Y ORGANIZACIÓN MATERIALIZADA

Propongamos de entrada un modelo inteligible, deliberadamente escolar. En efecto, sólo un paso al límite, por reductor que sea, parecerá susceptible de exhibir cierta capacidad explicativa (y facilitar una captación concentrada de los enredos de ayer y de hoy).

Así como la hominización, en la gran escala del paleontólogo, se apoya sobre un acoplamiento entre la materia y lo vi-

viente, la aculturación de un grupo distinto, en escala histórica, acopla *comunicación* y *comunidad*. El matrimonio del factor técnico y el factor institucional, por y en el proceso de una captura corporal, ilumina la paradoja del *pasado actual*, y más en general el enigma de la historia humana como sucesión sin exterioridad.

¿Qué aliento poético no pretende sobrevivir a su inspiración? ¿Qué chispa de sentido no pretende incendiar la llanura? Ahora bien, para una exitosa travesía del tiempo, para *perennizar*, debo (yo, emisor cualquiera) a la vez *materializar* y *colectivizar*. Doble trabajo de elaboración que fabricará lo memorable al mismo tiempo que da forma a los memorantes. Lo *memorable*: vía las cosas muertas transformadas en monumentos, porque la materia conserva las trazas; los *memorantes*: vía un linaje colectivo de recreación, porque sólo los vivos pueden reanimar el sentido que duerme en las trazas. Vale decir, "las dos fuentes de la moral y la religión", la fría y la caliente: una memoria muerta, u objetiva, y una memoria viva, o innovante. Indisolublemente ligadas como, por así decirlo, la *cultura culturata* y la *cultura culturans* o, en términos escolásticos, la causa material y la causa eficiente. La *comunicación* del mensaje sería el "eso sin lo cual"; la *comunidad* de los mensajeros, el "eso por lo cual" de la constitución de una herencia. El mensaje que no encuentre su cristal institucional se diluirá como el humo (o será vaciado como "ruido" por el medio ambiente). Puesto que la perpetuación del sentido asigna a la institución una doble responsabilidad de archivista e institutriz, que supera las capacidades individuales, y a la que ninguna improvisación profética o carismática puede sustituir. La institución tiene la custodia de los depósitos (que, desde luego, no dejará de expurgar, modificar, censurar, interpretar; en suma, de traficar), tarea falsamente estática de conservación. Y otorgará la habilitación para retransmitir lo adquirido (o para desviar regularmente la

herencia), concediendo las autorizaciones pertinentes (la Iglesia para predicar, la Universidad para enseñar, la Asociación freudiana para analizar, etcétera). Tarea dinámica hacia afuera, pero que implica, adentro, cierto inmovilismo.

Clarifiquemos a guadañazos. Los agentes de una cultura son de dos órdenes, inorgánico y orgánico. Los cosmólogos de antaño dividían a los existentes en seres organizados por una parte (objetos de las ciencias de la vida) y cosas inanimadas por la otra, objetos de las ciencias físicas. La operación cultural inventa y moviliza un tercer y un cuarto órdenes de existentes, cuyo conocimiento, contrariamente a los precedentes, todavía es muy imperfecto (su perfeccionamiento será sin duda obra de los próximos siglos): la *matèria organizada* (M.O.) y la *organización materializada* (O.M.). Aun si el hombre locomotor se opone al animal errante, por su aptitud para "coagular el movimiento en una estructura sólida" (Georg Simmel), "lo inorgánico organizado" no es del todo patrimonio de la especie humana. Los animales, después de todo, tienen sus obras de arte, aunque no trabajen con un plan. Las golondrinas hacen su nido, las abejas su colmena, los castores sus diques, los topos su madriguera. Del mismo modo, tampoco lo es la "organización material", en la medida en que, en sentido amplio, pueden identificarse "sociedades" de termitas, "organizaciones" de hormigas, etcétera. Lo que el hombre tiene como propio es la combinación O.M.-M.O.

Un trabajo de transmisión puede analizarse como una incorporación doble, que combina dos tipos de formaciones, el cuerpo constituido en el sentido de "cuerpo diplomático" o "cuerpo docente" y el cuerpo físico, en el sentido de "caída de los cuerpos". Puede advertirse la complejidad de una operación que moviliza los talentos mitológicos del artesano y el legislador, del fabricante de máquinas y el inventor de reglas, Dédalo y Licurgo. Transmitir es, por un lado, *informar lo inorgánico* fabri-

cando reservas identificables de memoria, mediante técnicas determinadas de inscripción, contabilidad, almacenamiento y puesta en circulación de las huellas; y, por el otro, *organizar el socius* en la forma de organismos colectivos, dispositivos antirruido, totalidades persistentes y trascendentes a sus miembros, que en ciertas condiciones pueden autorreproducirse, y con costos específicos siempre elevados, como esos seres vivos no biológicos que son con títulos muy diferentes una escuela de pensamiento, una orden religiosa, una iglesia, un partido, una academia. Sin esta O.M., bolsón de entropía negativa [*néguentropie*], enclave de orden tallado a pulso en el desorden ambiente, micromedio constituido a duras penas, forma casi sustancial sacada de un entorno más o menos amorfo, el traslado liso y llano de M.O. a través del espacio y el tiempo correría hacia la entropía máxima (interferencia, pérdida en línea, fosilización, repetición, extinción). Hacer una cadena de sentido obliga, para evitar que se deshaga, a rehacerla incesantemente con la ayuda de eslabones vivientes, lo que el Evangelio denomina "piedras vivas" del edificio. En suma, si no hay transmisión cultural sin técnica, tampoco hay transmisión puramente técnica.

En el aspecto de la "instrumentación" (M.O.), se incluirán las *configuraciones de comunicación*, entre las que se distinguirá, en el análisis, lo que compete al *modo semiótico* (el tipo de signo utilizado: texto, imagen o sonido), del *dispositivo* de difusión (lineal, radial, interconectado) y del *soporte* físico (piedra, madera, papiro, papel, ondas), así como los *medios de transporte* de los hombres y de los mensajes (caminos, vehículos, infraestructuras, redes, etcétera). Materializar –no lo olvidemos– es trazar signos pero también abrir caminos por donde hacerlos pasar. Bajo la etiqueta M.O. (materia organizada) encontraremos, según la mediasfera donde nos situemos, tanto tintas, placas de cobre, satélites de difusión, pergamino, cálamos o estiletes, máquinas de escribir o computadoras persona-

les como caballos de silla, telégrafos o automóviles. En el lado de la "institución" (O.M.) se colocarán las *configuraciones comunitarias*, a saber, las diversas formas de cohesión que unen a los operadores humanos de una transmisión (o más exactamente, impuestas a ellos por la naturaleza material de los signos y dispositivos utilizables en función de la etapa de desarrollo semiótico). En este sector hallaremos organigramas y burocracias, obispos y profesores, salones y tribunas, comités directivos, curias y consistorios, institutos, academias y colegios, conservadores en jefe y jefes revolucionarios. La tradición cinéfila, para dar una imagen, es la suma del cine club y el celuloide o, en otras circunstancias, de formas de organización nacidas en la confluencia del catolicismo y el progresismo (la revista, el club, el festival, la crítica, etcétera) y de una técnica de representación de carácter evolutivo (los aparatos de proyección y toma de imágenes, la banda de sonido, la pantalla grande, etcétera). Para resumir, se dirá que el arte de transmitir, o de hacer cultura, consiste en la suma de una *estrategia* y una *logística*, una *praxis* y una *tekné*, o de un direccionamiento institucional y una instrumentación semiótica. Permanente la composición, variable la proporción de los componentes. Por regla general, cuanto más fuerte sea la innovación de un mensaje simbólico (o su distancia con respecto a las normas de conformidad de ese ámbito), más sólida deberá ser la armazón organizativa de su transmisión, puesto que es más arduo abrirse camino en un ámbito hostil. A cambio, el enlace transmisor vigilará el *índice de redundancia* necesaria para una buena audiencia. Como demasiada originalidad es un obstáculo para la recepción, hay que saber utilizar signos inútiles o ya conocidos del medio ambiente para hacerse comprender. Así como en perfumería una esencia no diluida se vuelve tóxica o nociva (el enigma mallarmeano), existe un arte mediológico de verter banalidades en lo original, como agua en el vino.

El historiador sostiene que no hay Imperio (O.M.) sin rutas (M.O.), y el geógrafo, que no hay rutas sin Imperio. ¿Dónde está lo operativo "en última instancia" en esos esfuerzos de domesticación del espacio y el tiempo? Sin duda en la individualidad colectiva atesoradora y constructora (en el caso de la ruta, el Estado planificador de la obra). El *quién* de la transmisión es motor con respecto a su *qué*. De acuerdo con el esquema marxista de las determinaciones, se hubiera dicho que la "materia organizada" es el instrumento de producción de una proyección de sentido, su modo de producción, el macrosistema de transmisión en vigor (éste mismo un híbrido de eras técnicas superpuestas) y su fuerza productiva, la colectividad recolectora e irradiante. En estos ordenamientos del mundo, la *organización materializada* desempeña el papel motor; en nuestro ejemplo, el Imperio Romano que abre caminos para encauzar a sus legiones y obtener sus medios de subsistencia, reproducir su hegemonía. Lo que supone, entre otras cosas, la vía organizadora y territorializadora (expedir misivas, recibir informes, despachar tropas), que difundirá luego el cristianismo occidental a través de las canalizaciones del Imperio (el préstamo se hace impronta). Necesaria pero no suficiente, la instrumentación propone sin disponer. Por eso, justamente, ninguna forma cultural está dada de antemano en el dispositivo material que la hace posible. Verbigracia, la escritura alfabética permite la Ciudad griega como reunión de personas letradas que se exponen a la publicidad de las decisiones, pero ésta exige a cambio una cierta institucionalidad política para hacer que la Razón gráfica gane fuerza. De otro modo: no hay "pintura" como arte sin pinacoteca como sitio, con una capitalización regulada de las huellas, pero no hay Museo sin una nacionalización política del patrimonio, que es un hecho de autoridad. No hay "literatura" sin biblioteca pero, en Francia, no hay biblioteca "real" sin un Carlos V, ni "nacional" sin la revolución jacobina. Los

menhires no se levantan solos, los stocks de memoria no se establecen por sí mismos, pero la traza, ulterior, tiene la virtud –o el vicio– de borrar al trazador colectivo y coercitivo anterior. La vía romana sobrevive al Imperio Romano, como las copias del *Fedón* a la Academia y los in-octavo de Marx al movimiento comunista (sin el cual no se habrían producido la recolección de los escritos, la patrimonialización en *opus* y la puesta en circulación). Fetichizamos la memoria materializada, cuya facticidad nos hace olvidar, *a posteriori*, la organización materializadora que tenía la vocación de prolongar. La irradiación de la doctrina constituida escamotea la larga introducción de los canales de adoctrinamiento, el *opus* eclipsa la operación. Una transmisión lograda es una transmisión que se hace olvidar. De allí la necesidad de la evocación *contra natura*. El hecho de que el fruto se funda en goce, muy espontáneamente, exige más rigor aún en el examen de los cuidados propios de la arboricultura.

REDES Y TERRITORIOS

Transmitir es organizar, por lo tanto constituir un territorio: solidificar un conjunto, trazar fronteras, defender y expulsar ("lo propio de la unidad es excluir", prevenía Bossuet). El problema es que siempre ya hay territorio. De allí, precisamente, el esfuerzo político que se requiere para desterritorializar a los sujetos llegados de otra parte o de ayer, antes de reterritorializarlos de otro modo. La personalización de la creencia establecida por la organización cristiana (para un griego o un romano, un credo individual no tiene ni sentido ni lugar) separó a los convertidos de su inscripción sociopolítica en la topografía de la *civitas* tradicional, pero lo hacía para reinscribirlos en el acto en otro territorio, eclesiástico, y tanto más estrictamente zonificado

por estar desanclado: para los nuevos laicos, parroquias y diócesis reemplazaron a los viejos demos, centurias o tribus. No hay organización sin división de las tareas y los espacios. Para garantizar a la vez la regulación de la herencia por un titular autorizado, su circulación en la comunidad creyente (o culta) y por último la aclimatación de ambos al medio exterior, es muy recomendable la institución jerarquizada (redundancia útil). ¿No se puede aclarar "la oscura relación conmutativa entre un saber y un poder" (Émile Poulat) viendo en ella el efecto de la relación de principio que une una memoria a un territorio y, más ampliamente, lo simbólico a lo político? No hay territorio, ideal o físico, sin capital (de *caput*, cabeza), escuela sin director, doctrina sin fundador, cantón sin cabeza de distrito; hasta los falansterios de Fourier se dotaban de un Padre. La fortificación territorial decanta en ortodoxia (o, con el Islam, en una lengua sacralizada) encargada de reconducir la partición fundadora, verdaderamente política, entre un adentro y un afuera. Estabilizar, encerrar, ganar lealtades se implican entre sí. El elogio del nómada asistemático –tan frecuente en los contemporáneos–, ¿no olvida que el nómada fue históricamente un conquistador y por lo tanto un sedentario en potencia? Toda territorialidad se organiza según un centro (dirigente) y unas periferias (subordinadas). Ésa es la diferencia de naturaleza entre *red* (técnica) y *territorio* (político). El modelo capilar de las comunidades numéricas pretende a veces arrojar a la prehistoria el modelo piramidal (o lineal) de las organizaciones de autoridad. Se puede dudar de los resultados de la extrapolación a ciegas de un orden de realidad en un segundo (aunque se lo devalúe como "neolítico"). Internet es una red sin cabeza, un rizoma descentralizado, horizontal e ilimitado; sin duda es por eso que la Web alegremente anárquica no podría, pese a las embriagueces metafóricas del momento, trasmutar las neuronas de un "cerebro planetario" en miembros de una comunidad de sentimiento y acción. Una inte-

ligencia colectiva no constituye *ipso facto* una solidaridad electiva. La "ciberdemocracia" es el sueño del tecnócrata que olvidó su parte animal (aquella de la que se ocupan –de allí su permanente éxito– *los encargados de la demarcación* que son, en definitiva, los profetas religiosos y políticos).

El *socius* tiene un destino territorial –con ayuda de la filiación zoológica–, pero "el tiempo del territorio" es evolutivo.[1] La trama organizativa de los grupos amplios depende de sus medios de locomoción y movilización. En *El estado seductor** intentamos poner de relieve las relaciones que unen medios técnicos de transmisión y formas institucionales de gobierno. Por otra parte, se comprende con claridad que las autopistas numéricas de la información no constituyan el mismo tipo de Imperio, no susciten el mismo tipo de hegemonía metropolitana que la calzada empedrada o pavimentada construida por la mano del hombre. La construción estática, piramidal y radial del Imperio Romano, con la *Urbs* en el medio, y la obsesión por las reservas, no es la arquitectura en red, dinámica y móvil, del Imperio americano, donde los flujos desplazaron a los stocks. Una red no es un no-territorio, pero una conexidad organizada (definición mínima de la red, término nacido a principios del siglo XIX, con las canalizaciones urbanas de entrada y evacuación de agua) no responde a los mismos criterios de eficacia que una simple relación de orden de sentido único. El desfase de los ritmos de evolución entre la institución portadora (O.M.) y la infraestructura material (M.O.) merecerá una reflexión. Hay una dinámica del *quomodo* (el cómo iniciar), característica del pro-

1. Jean-Luc Piveteau, *Le Temps du territoire*, Ginebra, Éditions Zoé, 1993. [Para las traducciones castellanas de algunas de las obras citadas, véase la bibliografía al final del volumen (n. del t.).]

* R. Debray, *El Estado seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*, Buenos Aires, Manantial, 1995 (n. del t.).

greso técnico, y una inercia relativa del *quid* (qué es lo que inicia y qué), propia de toda formación colectiva. La comunidad judía de hoy en día conserva los mismos ritos, observa el mismo calendario, salmodia los mismos versículos con el mismo balanceo que hace tres mil años (el teléfono celular en una mano, la Torá en la otra, como puede verse en el Muro de los Lamentos, en Jerusalén). La Iglesia Católica y romana conserva marcos de pensamiento y administración heredados de una era técnica totalmente terminada, la de la época constantiniana. El creyente informático contemporáneo de la energía atómica respeta el mismo año litúrgico y se mueve en la misma geografía de Lugares Santos (Roma, Jerusalén, Compostela, etcétera) que el contemporáneo de Felipe II y los molinos de viento. Sigue las mismas "orientaciones" de tiempo y espacio. Y lo debe a la existencia de una organización *sui generis* –la *Ecclesia*– que no se deja desorientar fácilmente. Ésta atravesó incólume las diferentes eras técnicas de la memoria: literal, analógica y digital. Es en sí misma una memoria autorreproductora, en cuanto etnia interétnica, dotada de una fuerte autonomía y movida por un programa interno como un ser vivo. La aparición del teleevangelismo en el medio protestante (el *quomodo* de la propagación) no modificó el canon evangélico (su *quid*). La M.O., panoplia móvil, es innovante, y la O.M., motor inmóvil, conservadora. Pero el esfuerzo innovador de la técnica tiene una necesidad vital de estabilidad organizativa. Escuela o Iglesia, reprochar a los agentes de la memoria, pedagógica o religiosa –esos regalos del tiempo a los olvidadizos–, que "den la espalda al presente y la vida moderna" es no comprender que ésa es precisamente su razón de ser. La Escuela no podría avergonzarse del "pasadismo" que encaja en su función (y contrasta con la amnesia mercantil). Tomar el presente por único modelo equivaldría a cortar de raíz la transmisión, y por lo tanto la innovación (el desprecio del pasado es el mayor enemigo del progreso).

La formación de las religiones reveladas constituye un campo de experimentación ejemplar, más aún que la propagación de las ideologías seculares originadas en el siglo pasado (más condensada en el tiempo pero de efectos más superficiales, pese al ruido y la furia). La organización de la creencia en un Dios único, y en particular la propagación multisecular del mensaje evangélico en el Occidente romano, ¿no llevaron al máximo de su rendimiento la "eficacia simbólica", o la producción de efectos materiales (políticos, territoriales, administrativos) a partir de datos inmateriales (palabras, signos, imágenes)? Así como su genio (la Encarnación) brinda al estudio de las mediaciones en la historia un verdadero código de inteligibilidad, como un cifrado místico, la génesis de la "fe en Cristo", en particular, ofrece a nuestro recorrido su *via crucis*. Da testimonio, mejor que cualquier otra experiencia histórica, de esa verdad general según la cual *el objeto de la transmisión no preexiste a la operación de su transmisión*, si es cierto que el cristianismo inventó a Cristo y no a la inversa. ¿Hay, entretanto, un signo más elocuente de la doble naturaleza del cuerpo mediador, de la ambivalencia que le es inherente, que el sentido de la misma palabra *ekklesia* en griego litúrgico, en principio cuerpo de un edificio, lugar físico de reunión, y luego, en su huella, institución de gracia, "cuerpo místico" de Cristo (a este respecto, no es indiferente que "cine" y "teatro" padezcan –o aprovechen– el mismo equívoco)? Doble acepción, con minúsculas y *luego* mayúsculas, de un operador clave, clavija maestra decisiva en la transmisión del mensaje-Mesías (cuya doble naturaleza, por otra parte, es conocida: Jesús plenamente hombre y plenamente dios, fundamento de la cristología). "El motivo de la fe en Cristo es que murió y recuperó la vida." A nuestros ojos, cuenta menos la objetividad bien fundada del motivo que la objetivación fundante y refundante del motivo inicial en una Iglesia que supo asegurarse su perpetuación a

través de los siglos y hasta nosotros. La cuestión mediológica no es saber si Jesús de Nazaret resucitó o no al tercer día, sino cómo se elaboró y perpetuó la tradición que lo estableció. ¿Cómo es posible que Adonis, Attis y Osiris, esos dioses igualmente orientales, igualmente muertos y resucitados, no hayan permanecido entre nosotros, cuando el misterio cristiano atravesó los siglos? Rebajado, disminuido, reducido: sea, pero siempre confesado por comunidades de fieles instituidas en Iglesias, repartidas en los cinco continentes dos mil años después de los "hechos". Jamás sabremos si Jesús verdaderamente resucitó. Estamos seguros, en cambio, de que se creyó realmente en ello. Es posible imaginar el mecanismo psicológico de una creencia semejante. Los discípulos de Jesús no pudieron soportar la decepción de su muerte, la esperanza pudo más, volvieron a verlo mentalmente con vida y supusieron que seguía viviendo en el Cielo. Tal habría sido "el milagro de la fe". Hay razones para decir que es la vida celeste de Jesús la que explica sus apariciones terrestres, y no a la inversa. Lo cierto es que la idea sobrevivió a las visiones, y la fe en Cristo vivo a las cristofanías que siguieron a su muerte. Lo que constituye una cuestión es la prolongación del milagro hasta nosotros, testigos de nada, en realidad.

Sí, la generación de los apóstoles desapareció –ley biológica–, pero no su creencia, y eso es lo sorprendente. Se transmitió a Pablo de Tarso, por ejemplo. Quien no conoció a Jesús durante su ministerio, pero que lo vio, con su propios ojos, resucitado en el camino de Damasco. Y Pablo, convertido, supo convencer a otros, que a su vez formaron una cadena de época en época, de ciudad en ciudad. La fe cristiana se articula con soportes sólidos –reliquias, imágenes santas, Escrituras–, que están menos destinados a propagar el *recuerdo* de los hechos pasados que la *interpretación* que testigos distantes, los supuestos y totalmente impersonales Mateo, Marcos, Lucas y

Juan, dieron de ellos durante su vida. "Propagación admirable del cristianismo", dice la doctrina, que hace de ella una razón de más para creer. La tarea del mediólogo, creyente o no, es duplicar la admiración con una explicación.

De ello se deduce que, *stricto sensu*, no hay "palabras fundantes" ni "pensamientos fundantes", expresiones por lo menos mal formadas. La mediología obliga a renunciar –costará– a la ilusión idealista de los "mensajes fundantes de nuestra cultura", a la superstición de los sacrosantos orígenes. Resulta, en realidad, que la institución supuestamente encargada de la retransmisión inventa poco a poco su origen, instaurando como inaugural la palabra que no transcribió sino que sin lugar a dudas escribió. No hubo *en primer término* la palabra de Jesús, *luego* su recolección y transcripción por unos apóstoles mediadores y *por fin* su difusión en todas direcciones (*omnes gentes*) por un cuerpo sacerdotal que cumplía las funciones de relevo. El proceso se produjo a la inversa: fue la institución cristiana la que hizo la proclamación cristiana. No "una palabra que se convierte en mundo" sino un mundo que se habló a través de esa palabra. Los "textos sagrados" son producidos por las comunidades que se sirven de ellos por serles necesarios para constituirse como tales. De allí, tanto en el cristianismo como en el islamismo, el carácter tardío de las escrituras santas: durante varios siglos, el fiel tuvo permiso para reinventar a su manera los textos revelados que afirmaba citar (tuvieron que pasar seis siglos antes de que la Iglesia cristiana adoptara y fijara los 27 libros del Nuevo Testamento). Del mismo modo convendría tomar *cum grano salis* la expresión de los historiadores de la filosofía: "El pensamiento fundador de Platón". ¿Qué habría sido de él si no hubiese tenido la buena idea de comprar un terreno cerca de Colono e instalar allí un santuario de las Musas? Ese terreno, llamado Academia, se convirtió en propiedad colectiva de una escuela. Platón impulsó esta asociación religiosa, y fue ésta la

que instauró como fundacional el pensamiento de su fundador. ¿Qué habríamos conocido de él sin su sobrino Espeusipo, su sucesor, y después Jenócrates y Polemón, quienes, al formar una cadena, construyeron la totalidad de una doctrina (y a raíz de ello su devenir-dogma), frente a las organizaciones rivales del Liceo, el Pórtico y el Jardín (territorios que también produjeron su máquina de guerra)? Son los discípulos quienes inventan a los maestros (en este caso, fueron los neoplatónicos, más ortodoxos que los sucesores directos, instalados en la Academia, quienes inventaron el platonismo). Para comprender una teología, analicen la eclesiología correspondiente: pasarán de la forma a la matriz. De la consecuencia a la causa. Los agentes cruciales de una aculturación (platónica, cristiana, marxista, psicoanalítica o cualquier otra) son cuerpos, no espíritus: sólo los primeros pueden emitir el mensaje. Pensar es organizarse. Comiencen por cobrar cuerpo, el espíritu les será dado por añadidura, y quedará inaugurada una sucesión: la recolección hace la herencia, no a la inversa.

LAS DOS LÍNEAS

La interacción M.O./O.M., o la dialéctica soporte/relaciones, constituyen el punto neurálgico del esquema propuesto. Es imposible tratar separadamente la instancia comunitaria y el dispositivo de comunicación, una sociabilidad y una tecnicidad. Si nos atreviéramos a reconocer a nuestro punto de vista una originalidad, y una sola, ésta sería la negativa a sacrificar uno al otro el equipamiento y la institución en el análisis de los recorridos simbólicos. Es importante apuntar al sendero montañoso desde cuyas alturas se divisan las dos vertientes de la historia: las Direcciones de Vialidad y la lira, el genio civil y el literario, la instalación de tuberías y la invención del programa:

el genio de la transmisión es una prolongada ambivalencia. Para quien prefiera el del cristianismo al de los ingenieros, se dirá que es importante hacer que coincidan las dos ascendencias etimológicas que desde la Antigüedad se disputan la palabra *religión*. Autores como Cicerón la asocian a *legere*, "recoger, juntar". Otros, como Lactancio y Tertuliano, a *ligare*, "ligar".[2] ¿No hay una implicación recíproca? ¿Cómo instaurar un lazo perdurable entre contemporáneos (*religare*) sin recolectar reliquias, sin recoger restos venidos de lejos y amenazados por la desaparición (*relegere*)? Escrúpulo con respecto a las huellas y capacidad de reunión, solidarios uno del otro, componen una sola función de doble ejercicio. Confesionales o no, los vínculos que unen en profundidad a unos individuos dependen de su confianza en un símbolo exterior tomado como factor común. Se puede establecer formalmente que el saliente simbólico forma el nivel inferior comunitario (axioma de incompletitud).

Por ahora, y en estas condiciones, nos esforzamos por superar la separación de las "dos culturas" que, afirmada por la indiferencia mutua de las disciplinas, regula los cantones del saber. En las ciencias humanas, cada especialidad gusta de las comodidades y perezas de la insularidad. Por tradición, y salvo un milagro, los adeptos de la filosofía social, historiadores y sociólogos –los especialistas de la O.M.–, dan la espalda a los medios técnicos y los aparatos de la memoria: desde los sistemas gráficos hasta las redes camineras, desde las herramientas de inscripción hasta las itinerancias. Estudian las instituciones y asimilan la historia de las ideas a la de las doctrinas y las "grandes obras", como exegetas. A la inversa, tecnólogos, historiadores de las mnemotécnicas y observadores de la cultura

2. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1969, II, cap. 7.

material –los especialistas de la M.O.– con frecuencia ponen entre paréntesis las cuestiones institucionales y los parámetros de historia social o política. Aquí, en la sección "historia de las técnicas", se disecará la invención del dispositivo oscilatorio y las ruedas catalinas en los mecanismos de relojería (David Landes); allá, en la sección "filosofía", se disertará sobre *Sein und Zeit* y las fenomenologías del tiempo vivido (Heidegger); pero a los caminos de la tecnología y la temporalidad les repelen las encrucijadas.[3] Aquí, se seguirá la trayectoria de los procedimientos de reproducción e impresión, y allá, la del sentimiento religioso en Occidente; aquí, se describirá la epopeya caminera y ferroviaria del siglo XIX, y allá, el progreso del partido republicano en la campiña francesa. Como si los modos de dominación política fueran independientes del modo de tratamiento de las distancias y las demoras. Como si una cultura política no fuese en primer lugar una cierta cultura técnica; como si la sensibilidad cívica de un contemporáneo no tuviera relación con sus equipamientos preferidos (adepto de lo diferido, ¿no es el "republicano" un bibliómano masticador de papel, y el "demócrata" un pez en el flujo audiovisual?; el primero les enviará una carta, el segundo los llamará por teléfono). Como si el tamaño de los espacios de soberanía no fuera función de los servicios de comunicaciones disponibles (¿la red de autopistas no hizo tanto en favor de la "construcción de Europa" como su Comisión de Bruselas?; ¿la red Numéris interuniversitaria no contribuirá más a la conciencia común que los acuerdos intergubernamentales en la cumbre?). Como si la diplomacia humanitaria y la actual organización jurídica de nuestras facultades

3. Los trabajos de Bernard Stiegler (entre ellos el notable *La Technique et le temps*, en dos volúmenes) figuran en primera fila entre los que permiten situarse al margen de esta alternativa. Volveremos a ello.

de injerencia no fueran el implacable efecto del satélite de difusión directa y las redes hertzianas (que se burlan tanto de las fronteras como del derecho internacional). Como si la naturaleza del vínculo social, sea cual fuere su ubicación, escapara al trenzado instrumental de los agregados humanos. Como si no hubiera coincidencia entre "revoluciones" mediológicas y "puntos de inflexión" políticos –entre la invención fenicia del alfabeto vocálico y el surgimiento de la Ciudad griega, entre la imprenta de Gutenberg y la Reforma de Lutero, entre el libro industrial y la formación nacional, entre la prensa de opinión y el nacimiento de los partidos de notables, entre la pulpa de madera mecánica (con el cilindro impresor y las rotativas de Hippolyte Marinoni) y la expansión de los partidos de masas–. Si se supone al ciudadano conocedor de las leyes que hace dictar, cada transformación mayor en las tecnologías de la letra –artesanales, industriales e inmateriales– se traduce en un cambio de base de la ciudadanía. Condicionamiento subterráneo, que no excluye la sublimación del procedimiento en ideal regulador, por metamorfosis de la necesidad procesal en obligación moral. *Ideal ortográfico* de la Ciudad ateniense (la ley, al estar grabada sobre una estela que todos podían descifrar, permitía, a la inversa de la aristocrática oralidad espartana, la reciprocidad de los controles). *Ideal tipográfico* de las Luces (que definían con Kant el uso público de la Razón como "aquel que se hace como instruido delante del conjunto del público que lee"). *Ideal bibliotecario y escolar* de la Segunda y la Tercera Repúblicas francesas, prolongadas empresas de educación cívica permanente (desde la escuela primaria hasta la "educación popular" de los adultos, relevada en la Cuarta y Quinta Repúblicas por la "acción cultural"), movidas por la idea de "democratizar el saber para compartir el poder". Al ser el espacio público aquel donde circulan enunciados literales, en ciertas condiciones rara vez o nunca tematizadas (papelería, correos, rutas, rieles, plo-

mo, etcétera), una modificación de las redes equivale a una alteración de los ideales. El telégrafo eléctrico, por ejemplo, dinamizó entre nosotros la estructuración republicana del Estado; la televisión tiende a pulverizarla. La fórmula de Napoleón ("la hostilidad de tres diarios es más temible que mil bayonetas") habría derribado a De Gaulle, si "la voz de Francia" no hubiera llegado entretanto a ocultar los refunfuños de los soportes escritos. ¿No sería posible componer una historia *política* pertinente de Francia o Estados Unidos (Roosevelt y la radio) mediante la sucesión, a la manera de Woody Allen, de los años-diario, los años-radio y los años-televisión?

Frente a los "medios de difusión masiva" hay dos continentes. Al oeste del Atlántico, prevalece el optimismo; al este, cierto pesimismo. Cualesquiera sean las procedencias –hubo mestizajes y exilios–, pueden ponerse frente a frente una *línea Europa* y una *línea América*. ¿Una, filosófica, crítica y generalizadora; la otra, empirista, cuantitativa y con un objetivo preciso? Ciertamente, pero la búsqueda de los *a priori* y el amor al terruño constituyen un antagonismo de superficie. Una, llena de energía, canta la liberación. La otra, más nostálgica, deplora la pérdida. ¿Se tratará de la lucha del maníaco y el melancólico? De hecho, Europa privilegia el *momento político* de la transmisión cultural (el emblema es aquí la escuela de Francfort). Una deconstrucción recelosa descubre la "manipulación ideológica" y el "control social" detrás de los aparatos de producción cultural, meras herramientas de encuadramiento y sujeción. La dominación instrumenta entonces la comunicación. En ese ámbito omnipolítico, el proyecto estratégico de los mecánicos disuelve o neutraliza las restricciones de la maquinaria misma (redes, soportes, dispositivos). La lógica interna de las industrias culturales (como hace poco lo demostró Edgar Morin) implica sin embargo la promoción de lo singular, lo sorprendente, incluso lo anormal, de modo que el estereotipo

consumidor se nutre de una incesante y siempre azarosa fabricación de prototipos (películas, canciones, vestimenta, etcétera). La máquina de generar conformismo vive de anticonformismos a repetición, y sólo manteniéndose exterior a la paradoja "serialización de originales" es posible reducir los medios exclusivamente a su "función niveladora". La industria cultural, no obstante, es denunciada por el gran intelectual "europeo" como factor de conformismo, degradación y masificación. Depositarios de la más elevada cultura literaria y filosófica, Adorno y Horkheimer (inventor de la noción) desprecian el cine, el jazz y la radio; Bourdieu pone en el banquillo a la televisión. Estos herederos pesimistas de las Luces pretenden desmitificar los usos "anti-*Aufklärung*" de un instrumento que, según ellos, podría conocer mejores destinos en mejores manos. Una concepción clásicamente instrumental de la técnica, como conjunto de accesorios ofrecidos a una causa que los supera, anima esta denuncia humanista de la alienación industrial. Con la idea de la reproducción como degradación (del original y de los valores de *aura*), Benjamin, más artista pero también más interrogador y curioso con respecto a las innovaciones de su tiempo, pertenece plenamente a este gran linaje.

La *línea América*, como cuadra a una nación de ingenieros y pioneros industriales, privilegiará al contrario el *momento técnico* de la transmisión. A sus ojos, *medium is message*. De Edison a Bill Gates, de Bell a Negroponte, se confía únicamente, con una temible disposición, en las propiedades intrínsecas de los dispositivos, postulando la neutralidad política del medio emisor, como el europeo postulaba la del "médium" técnico. Se olvidan las tendencias para hablar de performances. Los usos potenciales y abstractos de la herramienta encubren las funciones efectivas para el usuario, así como los fines imperiales de los operadores. El elogio del canal civilizador oculta la naturaleza de los flujos y sus efectos de avasallamiento. La transmi-

sión satelital, nos dicen, hace obsoletos el Estado-Nación y las rivalidades políticas de antaño. Pero se reemplazan las disputas territoriales por las batallas de normas entre competidores –versión tecnológica eufemizada de la expansión nacionalista–. Rechazo proclamado de la ideología, en realidad extremadamente ideológico, como es patente hoy en día en la exaltación euforizante de la Web y la salvación por la autopista de la información. La conexión digital de todos con todos se presenta como panacea, camino por fin descubierto hacia la expansión planetaria del individualismo democrático. La inclusión en la red como remedio imaginario a la exclusión sirve para enfriar en la asepsia técnica una cuestión caliente, claramente (u oscuramente) política. Para mejor dominar, la línea América disocia la comunicación de la dominación, escamoteando la normalización detrás del equipamiento, convertido de tal modo en espejitos de colores.

Por el lado de "Europa", alianza de un realismo político y un angelismo técnico; por el lado de "América", alianza de un angelismo político y un realismo técnico. Si la simetría vale para las temáticas, no ocurre lo mismo con las superficies de ocupación (ni, desde luego, con las consistencias intelectuales: a nadie se le ocurriría comparar a Bill Gates con Adorno). Con la expulsión de lo político por lo gestionario, la fecundidad de los laboratorios de investigación y el desencadenamiento del viento de América de oeste a este, las dos últimas décadas dejaron en minoría a la línea Europa, incluso en la misma Europa. Sería una lástima apoyarse como reacción en posiciones tradicionalmente "L.E." (prioridad a la dominación) para oponerse a la hegemonía de la "L.A." (prioridad a la comunicación). Más valdría rechazar la alternativa mediante la tecnificación del factor político y la politización del factor técnico, desde el inicio.

A manera de apólogo: "América" piensa la ruta (o el cable),

y "Europa" el misionero (o el mensaje). Nuestra orden del día sería de tipo euroamericano: volver a poner al peregrino en el asfalto.[4]

EL TRÁGICO TRAYECTO DE UNA TRANSMISIÓN

A fines del siglo pasado, cierto romanticismo elevó a la altura de las ideas profundas las coacciones agridulces de la perpetuación. "La naturaleza –se lamentaba Maeterlinck– quiere que uno muera en el momento en que transmite la vida." Y Keyserling observaba que la llama sólo ilumina y calienta al consumirse. El sociólogo alemán Simmel (1858-1918) bautizó "tragedia de la cultura" el hecho de que lo vital, para realizarse, necesite su propia antítesis, que lo hace morir. La rigidez de los conceptos y normas traba y marchita un impulso espiritual que no se prolongaría, sin embargo, si no se insertara en los límites objetivos de una forma dada. Así ocurre con toda prolongación de emisión: supone relevos instituidos que se coagulan enseguida en corporaciones exclusivas y normativas, dogmáticas y ritualizadas. La negación de un valor cultural es inmanente a su afirmación. ¿Esta inmanencia de la muerte en la vida no encontró su figuración canónica en el mito cristiano de la Encarnación (el emblema superlativo de las mediaciones profanas)? Al aparecer como Carne, de acuerdo con la economía de un plan de salvación providencial, el Verbo se exponía, para advenir en medio de los hombres, a derramar lágrimas de sangre y entregar el alma para volver algún día a ellos, transfigurado. Si al

4. Como lo hacen de manera excelente para los dos siglos transcurridos entre la librería del Antiguo Régimen y la video japonesa, Frédéric Barbier y Catherine Bertho-Lavenir en *Histoire des médias: de Diderot à Internet*, París, Armand Colin, 1996.

caer a tierra el grano no muere, no germinará. La parábola evangélica del "muere y deviene" no sólo nos exhorta a la paciencia y la humildad germinativas sino que nos recuerda que el árbol se manifestará de muy otra manera que la semilla o, en otros términos, que el resultado de un proceso de transmisión no tiene las características del mensaje inicial. Para impulsar una idea, cualquiera sea, en primer lugar hay que alterarla, o deformarla, para volver a formarla de otro modo. Reuniendo la Navidad, la Pasión y la Pascua, una cadena concreta de transmisión extrae un poco de orden de una sucesión de desórdenes. Con su peso de dolor o pese a él, la resurrección de Cristo optimiza la transmisión efectiva como victoria sobre la muerte: alegoría ideal de una mutación muy real, tan pronto acumulativa como mutiladora, pero nunca pasiva y repetitiva.

El transporte transforma; lo transportado es remodelado, metaforizado, metabolizado por su tránsito (el destinatario recibe otra carta que la que el remitente deslizó en el buzón). *Traddutore, traditore*. Así como heredar no es recibir (sino seleccionar, reactivar, refundir), transmitir no es transferir (una cosa de un punto a otro). Es reinventar, por lo tanto alterar. ¿Por qué? Porque la información transmitida no es independiente de su doble "médium", técnico y orgánico, y menos aún del segundo que del primero. En lo cual el término *soporte*, que postula una relación de exterioridad entre la cosa llevada y aquello sobre lo que se posa (la sopera y la mesa), se revela muy inapropiado. La transmisión de un contenido de sentido lo *incorpora* de hecho a su vehículo, el cual lo somete a su ley. El carácter sustancial de la mediación es el que hace representar la transmisión como transustanciación, trasmutación dinámica y no reproducción mecánica que agrega tanto como quita. Vale decir que no está por un lado la memoria y por el otro el olvido: la pérdida está ligada al acto mismo de la rememoración, la alteración es la otra cara de la conservación. Todo se conserva, si se quiere;

y nada, también; y es lo mismo. La regla de la "entropía innovadora o de la innovación entrópica" que Antoine Berman veía en funcionamiento en la traducción de una lengua a otra, ¿no puede aplicarse a toda producción de sentido que se proyecta en el tiempo "como el grano al antojo del aire que sopla"?[5] Esta "entropía" es con frecuencia la otra cara de una "entropía negativa", porque la organización que reorganiza incesantemente su patrimonio produce orden; pero es su orden, el que impone su propia reproducción y reconfigura su herencia según sus propias condiciones. Entropía que puede resultar de una saturación y no así de una amputación. Hay riegos que secan. Véase la desintegración de las memorias por la acumulación de huellas, la carencia de saber por superabundancia de informaciones, en nuestras sociedades hipermediatizadas en las que el exceso de mensajes desalienta toda retención.

La encarnación no fue nunca una promesa de felicidad. Es todo lo contrario de la idea kitsch en que lo positivo triunfa sin negativo. A la sonrisa dulzona de la *star*, prefiere la sonrisa a través de las lágrimas de la Madona. No hay salvación sin encarnación, por lo tanto no la hay sin pecado. Es cierto, en buena teología paulina (y san Pablo fue, para la idea cristiana, el encarnador por excelencia) la carne es la *sede* y no la *causa* del pecado: antes de la culpa, Adán no era puro espíritu, y Cristo tampoco. Pero si el cuerpo cristiano salva y libera, no puede sustraerse del todo al destino griego del *soma sema*, el cuerpo como tumba y prisión. Gran mediólogo ante el Eterno, Péguy, que hace rimar encarnación con encarcelación, no dejó de meditar sobre el terrible misterio. El autor de *Notre jeunesse* vivió y describió "la degradación de la mística republicana en políti-

5. A. Berman, *Traduction, communication, entropie*, intervención en el coloquio "Mémoire du futur", 1985.

ca republicana"; no como una experiencia escandalosa sino como la expresión, entre otras, de una ley de la naturaleza: "*Todo* comienza como mística y termina como política". Así, pues, la pérdida inherente a la transferencia inscribe en el orden del día, de cada día que hace Dios, la recarga por contratransferencia a fin de que "la mística no sea devorada por la política a la cual dio origen". Trabajo de Sísifo que de por sí constituye ya una política, e incluso la clave del trabajo político.

El poeta cristiano señaló perfectamente en qué consiste una "revolución mental". No es difícil.

> La cuestión, en este orden, no es que esto sea difícil. Es que, en cierto momento de la historia, se haya metido adentro. Las más grandes revoluciones, en todos los órdenes, no fueron hechas con y por ideas extraordinarias, e incluso cabe decir que lo característico del genio es proceder con las ideas más simples. Sólo en los tiempos corrientes las ideas simples merodean como fantasmas de un sueño. Cuando una idea simple cobra cuerpo, hay una revolución. [...] Todo está en la incorporación, en la encarcelación, en la encarnación. [...] Todo está en la inserción, y ésta es extremadamente rara. De Dios no hay más que una encarnación, y de las ideas mismas hay bien pocas incorporaciones. [...] La historia no cuenta más que tres o cuatro de esas grandes conmociones.[6]

El cristianismo fue una de ellas, desde luego. Y también el comunismo, en una escala más pequeña y precaria, durante este siglo. De allí el interés del mediólogo por esas prolongadas conmociones que experimentaron *in vivo* la encarnación-encarcelación.

¿Quién no repitió y declinó, cada uno en su surco, para su

6. Charles Péguy, "Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne", en *Œuvres en prose*, París, Gallimard, 1992, col. Pléiade, III, pág. 1273.

tiempo y su parroquia, las palabras de Alfred Loisy sobre la cristiandad primitiva: "Se esperaba a Cristo, y la que vino fue la Iglesia"? Entre quienes se quedan en el umbral, que se niegan a "meterse adentro", tomar en serio la manera en que una idea "se toma en serio de repente", para "estremecer al mundo", no hay lamento más sobrecogedor, más constante, más desconsolador que el que opone la bondad de las palabras originales y la nocividad de las instituciones derivadas. Los hijos teológicos de Abraham, a los que la hermenéutica de los textos sagrados distrae de la observación de los procesos profanos (de los que las Escrituras son la resultante y no la fuente, como productos de una configuración retroactiva), no son los menos desconsolados y sinceros. La Biblia, los Evangelios, el Corán, repiten, son alegatos por la vida, el amor y la fraternidad. Y las religiones que los reivindican se exterminan y matan entre ellas. Traen aparejada la exclusión, la jerarquía y los argumentos de autoridad. "Es escandaloso. La palabra de Dios, del Mesías, del Profeta, es traicionada sin cesar." ¿De dónde proviene la sensación de escándalo? En gran parte, de la yuxtaposición del estado inicial (o supuestamente inicial) y el estado terminal de la transmisión, omisión hecha de lo intermedio y del proceso en su conjunto. Lo que rebela moralmente al huérfano de los orígenes convoca intelectualmente al mediólogo. A los ojos de éste, es el olvido indebido de las mediaciones y las coacciones de incorporación lo que hace de una metamorfosis que no se comprende una contradicción que se vitupera. Por no querer entrar en la lógica de las operaciones, el creyente indignado grita "¡escándalo!", primer paso hacia la denuncia del chivo expiatorio. El mediólogo se contentará con comprender. No sin pedir a los herederos de las religiones abrahámicas (llamadas erróneamente del Libro) que tengan a bien consultar sus archivos cercanos.

UNA CIENCIA DURA: LA ANGEOLOGÍA

No proponemos aquí nada nuevo, en efecto. Nada que no haya sido mejor expresado, desde la aurora de los tiempos.

Llevar un mensaje, anunciar una noticia, se dice en griego *angelein*. El mensajero o delegado se denomina *ángelos*. Aunque lo habitual sea que los ángeles traigan buenas noticias, no hay que olvidar la advertencia de Rilke al comienzo de la "Segunda elegía de Duino", sobre este extraño pájaro de desdicha: "Todo ángel es terrible. / Y sin embargo, ¡ay de mí! / Os invoco, pájaros del alma casi mortales / Sabiendo quiénes sois..."

Los ángeles, parece, no existen. Ni en la tierra ni en el cielo. Es verosímil, en efecto. Pero ya se comprobó que "el hombre se piensa en los mitos" (Lévi-Strauss), y en las primeras mitologías religiosas todo indica una ciencia del hombre balbuceante, por figuras y metáforas. La teología cristiana puede y debe (para los no creyentes) leerse como una antropología en estado salvaje. Y la angeología en particular como una mediología en estado místico, o gaseoso. Con este neologismo, se trata de que prosigamos y precisemos aquí abajo una tarea sabiamente comenzada hace mucho tiempo, pero en las nubes: la anatomía de los ángeles.

No hay duda de que los ángeles de nuestra infancia no tienen el prestigio estructural de los tótems de Nueva Guinea, y nuestra historia santa carece del atractivo exótico de los mitos de Dakota del Norte analizados por Malinowski o Lévi-Strauss. Se reconoce a los antropólogos el derecho de examinar largamente las leyendas de osos y esturiones entre los indios manamini o de águilas convertidas en hombres, como los mitos de reencarnación prevalecientes entre los clanes hopis de la mostaza silvestre. ¿Por qué no prestar el mismo valor documentario, en cuanto al funcionamiento del espíritu humano, a nuestros cuentos de dragones y hombres pájaro? Es más difícil

erigirse en etnólogo de nuestras creencias domésticas, pero *a priori* no parece más absurdo suponer en la historia de las religiones, de las que estructuraron grandes civilizaciones y pasaron la prueba del tiempo, tantas informaciones sobre las leyes de la naturaleza y la sociedad como las que se encuentran en las mitologías esquimal o polinesia.

De hecho, en la rama de la teología católica llamada "angeología" están inscriptas con todas las letras las tres propiedades que caracterizan un proceso histórico de transmisión: 1) la estructura ternaria, que coloca inevitablemente un tercer término mediador entre la emisión y la recepción; 2) la estructura de orden, que hace de *organizar* un sinónimo de *jerarquizar*, y 3) la estructura de la inversión, que convierte el pasaje en obstáculo. El carácter intransitivo de las mensajerías, o inexorable de la interfaz, puede leerse en el imposible cara a cara de Dios y los pecadores; el carácter jerárquico de los cuerpos mediadores, en el ordenamiento verdaderamente militar de las milicias celestiales; y la tragedia de la inversión, en la transformación del ángel en demonio. Antes de pasar revista a estos diferentes aspectos, comenzaremos por recordar que la angeología responde a una preocupación eminentemente pragmática (mucho más "romana" que "bizantina"): la gestión de lo *conjuntivo*. No fueron los soñadores y chicaneros de la cristiandad quienes se interesaron en el "sexo de los ángeles", los pequeños telegrafistas del Altísimo, sino los decisores y dirigentes, virtuosos en el arte de hacerse obedecer. Lo que está en el medio es la más terrenal de las preocupaciones, y en todas las escuelas de pensamiento, ateas o fideístas, socialistas o liberales, es el angelismo el que en todo momento poco caso hace de los ángeles. Seamos realistas: observemos cómo actúan, sin velarnos el rostro.

Cuanto más especulativa sea una doctrina, menos se preocupará por sus ministros e intermediarios, tarea reservada a la gente de gobierno, y que los pensadores de primer orden (o de

la primera generación) concuerdan en desdeñar como cuestiones de segundo orden. Pensar el ejecutor del mensaje es pensar el Partido o el aparato, cuando se es portador de un proyecto de sociedad; es pensar la Iglesia, cuando se es portador de un mensaje de salvación; es pensar la imagen, cuando se es un hombre de ideas o conceptos. O el puente, cuando se abre un camino. Cosa que ninguna de las categorías socioprofesionales mencionadas (doctrinarios, profetas, filósofos e inspectores de carreteras) hace espontáneamente. Como la invención de los ángeles responde a una preocupación por la hegemonía, no es sorprendente que la angeología cristiana haya definido sus perfiles en el momento del endurecimiento eclesiástico, en plena normalización institucional de la religión de Estado (391). Al mismo tiempo que la aparición de las primeras casernas monásticas en Egipto y Galia, Tabenisi y Lérins (siglos IV y V), la promulgación de las reglas de fe y vida, las definiciones conciliares y la fijación de las cadenas de mando sacerdotales. No es sorprendente que el más grande de los angelólogos, Dionisio el Areopagita, haya podido pasar –o hacerse pasar– durante mucho tiempo por discípulo y heredero de san Pablo, hombre de institución si los hubo. Debemos a este último la primera jerarquía de los ministerios (apóstoles, profetas y doctores) y la justificación de la separación entre apóstoles y pueblo de acuerdo con el modelo de los miembros del cuerpo humano subordinados unos a otros. Los hombres de Iglesia que mostraron mayor veneración por los ángeles fueron fundadores de órdenes o "generales", de Gregorio el Grande a Loyola, pasando por san Bernardo y san Benito. Todos, héroes de la pastoral (lo mismo ocurrió, *mutatis mutandis*, en el movimiento obrero, en el que Guesde y Lenin desempeñaron el papel de angelólogos para el difunto Marx). Cualquiera sea la transmisión, no son las palomas sino los halcones quienes se interrogan sobre los ángeles, o sobre sus sustitutos laicos, nuestras "correas de transmisión".

Primera lección. En el cielo monoteísta, al que uno supondría vacío, hay una multitud. Ya en el capítulo 6 del Génesis aparecen *los* "hijos de Elohim" (para darse cuenta de que "las hijas de los hombres eran hermosas"), seres misteriosos que los comentaristas identifican con los ángeles. Doble sorpresa, entonces: existe la carne en el Reino del Espíritu y existe lo Múltiple entorno de lo Uno. Como si la potencia de Dios no se bastara a sí misma. No es Él en persona quien advierte a Agar, la sierva egipcia, que dará a luz a Ismael, quien da a conocer a Abraham que tendrá un hijo de Sara, quien se aparece a David, quien responde a Esdras, perdido en Babilonia, o quien guía al pueblo hebreo en su marcha. No es Alá quien dicta sus versículos a Mahoma. Y el mismo Moisés recibió las Tablas de la Ley por intermedio de los ángeles. Como si Dios no pudiera intervenir directamente en nuestros asuntos. Entre Él y sus propios profetas se intercala un intermediario obligado, *malak* en hebreo, *ángelos* en griego, el factor: Miguel, Gabriel, Uriel o algún otro subjefe. Agar, Lot, Gedeón y los demás sólo se relacionan con los ministros del gobierno divino, encargados de misión "ante", embajadores de un presidente al que ningún súbdito puede contemplar. Del mismo modo, en el Nuevo Testamento, José, para huir de Egipto, María, para recibir el Verbo en su vientre, los Reyes Magos, para encontrar el pesebre, y las Santas Mujeres, para descubrir la Tumba vacía el día de la Resurrección (la cual no tuvo testigos directos), necesitan a ese intermediario, auxilio vital. Juan de Patmos, autor del Apocalipsis (el develamiento), hace notar que nadie ve a Dios directamente. La visión directa, de frente, será la recompensa final de las almas en el Paraíso: "la visión beatífica". Hasta ese momento, como en *El castillo*, de Kafka, la autoridad suprema, inaccesible, impenetrable, se expresa mediante representantes que hablan en su nombre, en su lugar, enigmáticamente. Así, nada, ni aquí abajo ni allá arriba, y menos aún en las idas y venidas en-

tre los dos niveles, se desarrolla en la transparencia y la inmediatez, en la evidencia automática del *do it yourself*. No hay autogestión de los destinos. Los decretos del Todopoderoso no se ejecutan en tiempo real, a libro abierto, sino a través de un recorrido temporalizado en el que nada está jugado de antemano, donde a la Providencia le hace falta una *economía*. El Nacimiento de Cristo requiere una Anunciación, y la Ascensión, cuarenta días después de Pascuas, ascensores. El mismo Hijo de Dios no puede reunirse con su Padre en el Cielo sin la ayuda, escrituraria y figurativa, de miles de ángeles portadores. Cristo, para elevarse en gloria por encima de los coros celestiales, aún necesita de ellos. No hablemos de la Asunción de la Virgen María. Nadie se retira a sus aposentos por sus propios medios; de igual modo, el Eterno previó para cada uno de nosotros un ángel de la guarda, y para cada pueblo un "arconte", un guía especialmente consagrado a sus pasos (san Miguel, el más solicitado de los arcángeles, fue el ángel guardián de Israel, y pasa por serlo de Francia).

Era la sustracción misma de lo Absoluto en lo Abstracto la que, con el monoteísmo, hacía ineluctable el intercesor, e imponía el "puente", por la interfaz imaginaria, entre lo divino invisible y nuestros pobres ojos de carne. Como la facultad imaginativa colma la separación kantiana entre lo inteligible y lo sensible, el ángel es un monstruo necesario, una fantasía rigurosa, sin la cual el Increado primordial, muy simplemente, no habría podido hacerse oír ni reconocer por sus criaturas. "El nacimiento de Dios" tuvo por lo tanto un precio, ese hervidero de andróginos, de híbridos, de *metaxý* (Platón), ni totalmente encarnados ni totalmente desencarnados. La ambivalencia de la interfaz es difícil de pensar pero más fácil de representar, más propicia a una iconografía que a una axiomática, más cercana a una poética que a una lógica. Los ángeles hacen posible el contacto cotidiano, constitucionalmente imposible pero política-

mente indispensable, de lo infinito y lo finito, lo divino y lo humano, el espíritu y la materia. La Gnosis, que ajusta la salvación al grado de conocimiento pero se atiene, con una lógica demasiado abstracta, al divorcio lógico de los dos órdenes de realidad, es muestra de un prejuicio intelectualista o purista. Apenas deja lugar a lo maravilloso, música y vitral, a lo familiar, a lo impuro y a las transiciones afectivas. Los Perfectos participan en las realidades divinas sin intermediarios, sin sacerdotes ni sacramentos, sin imágenes ni ángeles guardianes. Por eso esta herejía no constituyó una Iglesia grande, más allá de la elite de los Elegidos. Falta de *putti*, de dragones, grifos y andróginos alados, la Gnosis, habría dicho Marx (iluminado por Lenin y los especialistas de agitación y propaganda), no se "apoderó de las masas para convertirse en fuerza material".

El Dios de los filósofos, el de Spinoza, el ser absolutamente infinito, causa de sí, al margen del cual nada puede existir, no necesita ángeles. Ni imágenes. Ni Iglesia. La idea del *Ens perfectissimus* es muy astuta, pero jamás constituyó una *Weltanschauung*, un encanto contagioso, un foco de incendio. Todo ocurre como si el anhelo piadoso (demasiado metafísico) de un Dios omnipotente y omnipresente, sin prótesis, por así decirlo, no fuera sostenible a la distancia. Lo mismo que una puerta sin bisagra o un léxico sin sintaxis. Correspondió a las almas simples de la fe cristiana corregir el tiro de los sabios doctores que siempre desconfiaron de esos bastardos que son los ángeles, esos seres inclasificables, esas turbulencias molestas, en los que el purista denunciará sin esfuerzo un retorno del ardor politeísta, una recaída en la magia asirio-babilónica, una lamentable influencia extranjera. De hecho, los Libros del Antiguo Testamento anteriores al cautiverio de Babilonia no mencionan a los ángeles por su nombre; del mismo modo, en ellos el demonio es anónimo y carece de anatomía personalizada, salvo la de la serpiente, un poco vaga. Abbadón, Asmodeo y Satán llegarán más

tarde. El Libro de Job atribuye directamente a Dios la enfermedad, las plagas y la muerte, y el diablo recién aparecerá con su nombre, *diábolos*, con la traducción tardía de la *Biblia* al griego, la de los Setenta. San Pablo, de igual modo, desconfiaba del culto de adoración de los ángeles (Col. II, 18). Para quien anuncia a Jesús como mediador único de la salvación, *kérigma* propio del cristianismo, el ángel es un sujeto peligroso. Y sin embargo, en la economía cristiana de la salvación, la Natividad, que habría debido poner fin a la misión de los ángeles, no logró erradicarlos. El Mediador *único* que es Cristo seguirá necesitando ministros, mensajeros, *go-between* entre lo alto y lo bajo. Los ángeles permanecen asociados a todos los sacramentos del fiel, a la Iglesia misma y a cada individuo. Retorno de los ángeles, retorno de lo reprimido monoteísta.

Vueltos a la cristiandad por la puerta de atrás, por abajo y por la imagen, a la larga ni siquiera la teología especulativa pudo desembarazarse de ellos. Por tardías que hayan sido (fines del siglo IV), las prácticas de representación y devoción desbarataron, con una gran seguridad mediológica, las repugnancias doctorales. El primer arte cristiano, para satisfacer la libido óptica, tuvo que abrevar en el repertorio decorativo pagano, el de las *Victorias* antiguas –las *Níkai*, esas mujeres aladas que coronaban a los victoriosos–, el de los *amores*, el de los *genios* romanos que, en las páteras o los sarcófagos, llevan la palma y la corona. De tal modo, a partir del siglo V un modelo visual antiguo se unió a un dato textual bíblico para prestar a los espíritus celestes un cuerpo de hombres pájaro que ya no los abandonó, y al que todavía reencontramos en lo alto de las columnas y en la pantalla grande, genio de la Bastilla o efebos alados de Cocteau, Pasolini o Wenders. Así, pues, ese batir de plumas y esas efervescencias coloreadas que se expanden con las miniaturas medievales y los frescos del *Quattrocento* hicieron tambalear nuestras categorías lógicas. La figuración piadosa se adelanta-

ba a la conceptualización doctoral (la imagen siempre se anticipa a la idea). Y sin duda fue preciso que la gente de tesis y dogmas alcanzara a la gente de imágenes (camino que deberá rehacer, en la huella del cristianismo, toda teoría profana del tercero excluido).

Segunda lección. Todas las propiedades de la corporación angélica fueron puestas en tela de juicio por los doctores de la Iglesia, salvo una: el ordenamiento, el *escalonamiento*. Estos *volatineros* no se presentan como giróvagos: son *"incardinados"*.* Lejos de ser un electrón libre, cada uno tiene su rango, su lugar, su grado. Como en el ejército. La sonrisa es lo propio del ángel, con ella seduce a los poetas; pero *"den Engel Ordnungen"* ["los ordenamientos angélicos"] (Rilke) interesan a los hombres de orden. Es muy comprensible que los demonios estén organizados militarmente. Más sorprendente, más rica de sentido es la militarización original de los símbolos de lo fluido, lo dulce y lo pacífico. Trágica coincidencia: el operador de conversión de un nivel de realidad a otro, de lo sobrenatural a lo natural, es un operador de subordinación. El "orden" juega en los dos sentidos. Desde el inicio, por sus propiedades comparativas, inferior a Dios, superior a los hombres, más materia que el primero, menos que los segundos, el ángel connotaba ya una idea de posición, de lugar en un orden fijo y preestablecido. Las indicaciones jerárquicas diseminadas por el Antiguo Testamento y presentes en san Pablo (Ef. 1, 21; Col. 1, 16) se expandieron en la obra de un teólogo oriental que escribió en griego entre los siglos V y VI: Pseudo-Dionisio, llamado el Areopagita.

* Los giróvagos eran monjes no sujetos a una vida regular y que vagaban de uno a otro monasterio. Incardinar es aceptar un obispo como súbdito propio a un eclesiástico de otra diócesis (n. del t.).

Debemos a él una sistematización comparativa de las jerarquías eclesiástica y angélica. Dionisio pone al Ejército del Bien en orden de batalla de acuerdo con la célebre *Táxis*, por coros decrecientes: en relación directa con Dios, serafines, querubines y tronos; dominaciones, virtudes y potestades, que, por su parte, deben pasar por el primer coro; principados, arcángeles y ángeles (simples soldados de las milicias celestiales, en el escalón más bajo de las dignidades). En rigor de verdad, ni siquiera los serafines alcanzan el secreto íntimo de Dios, que sigue siendo fundamentalmente incomprensible. Dejemos de lado la cuestión de saber si esta subordinación crea diferencias de naturaleza o simplemente de función entre los ángeles de primera, segunda y tercera clase. La cuestión de los criterios de distribución. Y de los ascensos eventuales. Metodio imaginaba a los ángeles fijos para siempre en sus grados de origen; Agustín, más prudente, no se pronuncia. Pero todos los Padres reconocen una secuencia de orden. Del mismo modo, Dionisio reconoce tres rangos entre los iniciadores eclesiásticos: obispos, sacerdotes y diáconos; y en el pueblo de los iniciados, los catecúmenos abajo de todo, los energúmenos, bautizados aún bajo el influjo del demonio, y los penitentes, bautizados en marcha hacia la pureza. En esta estructura triádica tomada de Platón y las cosmologías antiguas, Cristo es el primer jerarca, punto de origen de las dos jerarquías, la celeste y la terrestre. Esta última, la sacerdotal, era de hecho mucho más compleja, de acuerdo con las *Constituciones apostólicas*: luego de los diáconos venían los subdiáconos, los lectores, los chantres, los ascetas, las diaconesas, las vírgenes, las viudas y por último el pueblo, pero el modelo trinitario, paradigma obligado, servía de marco a todos los marcos. Los *nueve* coros son la Trinidad multiplicada por sí misma. Estructura fractal de la serie. Dionisio experimentó tal vez la necesidad de prevenir una turbulencia y regular una zona inestable acentuando los valores de orden y

estabilidad contra los de la anarquía y el caos que merodeaban en torno de ese ser fluctuante. Pues el ángel también es un contrapoder, imprevisible, incontrolable e insolente frente, y enfrentado, a los magisterios establecidos. El operador volante de la conexión hombre-Dios produce un cortocircuito en las cadenas de la delegación, los eslabones obligados de la comunicación jerárquica. Va y viene. Todo ángel es un antipapa en potencia. Puede susurrarle a un simple fiel que el papa es un idiota y el obispo un simoníaco. El energúmeno alado ofrece al desesperado –véase Juana de Arco– una vía hacia la esperanza, al margen del enclave eclesiástico fosilizado.

De modo que ese neoplatónico tenía los pies sobre la tierra: se preocupaba por saber "quién sería el presidente". Quién podría predicar en nombre de todos los demás. El *primus inter pares*, en el Sacro Colegio o en otra parte. Quién podría, en la diócesis, consagrar a quién. Dionisio el iluminado se preocupaba por la intendencia. Las metáforas solares habían agobiado "la visión alejandrina del mundo". La taxonomía dionisiana las asume pero, con el desnivel pautado de los iluminadores, la transmisión escapa a las figuras recibidas de la *emanación* o la *difusión*, de las que se alimenta el idealismo racionalista hasta nuestros días. Gran descubrimiento éste: la organización intransitiva de los operadores de la transición. En lo cual el muy espiritualista Dionisio superaba en realismo al *"omne bonum est diffusivum sui"* ["todo lo bueno se difunde por sí mismo"] de los escolásticos y al optimismo tan liviano de las Luces (que todavía habita la Carta de la UNESCO). La luz del saber, supuestamente inmaterial, se difundiría por el espacio sin dividirse. Se propagaría ininterrumpidamente y de una sola vez. Ahora bien, los ángeles se distribuyen en una especie de escala de Jacob, cuyos peldaños, por definición, hablan de una discontinuidad, una sucesión ordenada de intervalos. El arte de los intervalos es común a la música y la política. En la práctica, esto

hace al solfeo pero también a la etiqueta, a las melodías pero también a los celos. El ángel del arpa o la viola desgrana notas en un pentagrama de líneas equidistantes; el ángel del látigo o la vara asigna lugares en la tribuna, de filas equidistantes. ¿Hace falta recordar que nuestro protocolo desciende directamente del Cielo, por intermedio de Bizancio?[7]

Un materialista a la antigua no vacilará en ver en la jerarquía celestial de los ángeles la proyección fantástica del prototipo terrestre de las Casas imperiales, pero la discusión del huevo y la gallina parece carecer aquí de pertinencia. Lo importante, en nuestra opinión, no es saber de qué es la imagen cada orden; es la estructura de orden indefinidamente repetible "así en la tierra como en el cielo". El marxista es libre de considerar a Dionisio un ideólogo prefeudal de la servidumbre, que extrae sus supercherías de la galera de prestidigitador del neoplatonismo decadente. Nosotros preferimos ver en él un investigador en "ciencias políticas" *avant la lettre* que, a través del cifrado místico, habría presentido y ocultado a la vez la desconsoladora permanencia del fenómeno jerárquico. Forzoso es que admitamos que no hay sociedad organizada, sea judeocristiana, democrática o incluso oficialmente igualitarista, que no manifieste, en sus órganos de dirección y ejecución, una desigualdad meticulosa y, en sus rituales y ceremonias, una procesión del

7. Carácter real de la Iglesia, clerical de la corte: espejo uno del otro. En la república, el presidente todavía tiene una "Casa" (denominación oficial del gabinete elíseo), y los ceremoniales de la vida democrática están tan abrumados de precedencias y títulos, y nuestros Consejos de ministros tan obsesionados por las disputas de asientos como los rituales merovingios o las memorias de Saint-Simon. El orden protocolar cambia, pero el protocolo es lo que en la vida en sociedad, no cambia. Lo que la existencia política tiene de más profundo es, sin duda, el "respeto por las formas"; por eso resiste todos los cambios de régimen, latitud y denominación. "Hay que separar a los hombres mediante rituales para impedir que se masacren", decía Sartre.

superior al inferior rigurosamente definida. Cuanto más "orgánico" se pretenda un organismo colectivo, más distancias marcará entre sus miembros, en el organigrama y los ceremoniales. Paradójicamente, cuanto más quiera seguir a san Pablo ("aunque seamos muchos, no somos empero más que un solo cuerpo, miembros los unos de los otros"), más jerarquizado estará. El desnivel jerárquico es tanto más acentuado en los escalones inferiores, en la medida en que más elevada es la trascendencia fundadora en la cumbre de la pirámide de los seres. La organización de la Iglesia Católica, monarquía absoluta de derecho divino si las hay, ofrece una ilustración vívida de esta correlación simplona pero tenaz. Ilumina sin duda la longevidad de esta institución (y la incomparable estabilidad del Estado del Vaticano).

El pensamiento dionisiano, obertura musical, preludio inspirado, levantó la punta del velo. No hay mediación horizontal; toda mediación se califica de entrada como *procesión*, es ascendente o descendente (*anagogé* o *paradósis*). Ese desnivel hace funcionar toda "tradición", entendida como relevo, del Maestro al discípulo, del profesor al alumno, del Padre al hijo, del apóstol al pueblo. Los ángeles forman la cadena, sí, pero con la condición de que los eslabones no estén en el mismo nivel. El primer orden, seráfico, está en las cercanías de Dios; el último, angélico, toca al hombre. Dios se apoya en la parte alta de la escala, así como nosotros, pecadores, en la baja. Si quitamos hipotéticamente la escala, los términos de la relación desaparecen con ella. La divinización de la inteligencia o la unión del hombre con Dios, fin de toda actividad jerárquica, no puede efectuarse de un solo trazo, de un salto de la oscuridad a la Luz. La jerarquía no es un mero marco social, el encuadramiento exotérico de una iluminación individual; inspira y permite la transmisión de gracia, motor y condición. En Dionisio, es la manifestación mismo de lo divino, la "deiformidad". Si no

hay jerarquía, Dios no existe. Pero, si la hay, Él se vuelve inaccesible. La señal se degrada a lo largo del canal. La aptitud de recibir el mensaje divino se "entropiza" según el grado de alejamiento del receptor con respecto al emisor. "A medida que se multiplican los grados en la mediación descendente, la purificación, la iluminación y la perfección pierden su fuerza y su brillo."[8] Contrariamente a Plotino, Jámblico o su propio maestro, Proclo, la procesión no es aquí una expansión natural de lo Uno fuera de sí mismo, una efusión de ser, una irradiación divina. Su *próodos* es *diacrítico*, y esta *diakrísis* es verdaderamente crítica en el sentido de que cada escalón, cada mediación vuelve a representar, en razón de la gratuidad de los dones divinos, la Revelación nuevamente. El "espesamiento mediático" del mundo (Daniel Bougnoux), al multiplicar escalas y peldaños, equivale a espesamiento espiritual. Si lo "diabólico", en griego, es lo que divide, y lo "simbólico" (*symballein*) lo que unifica, tenemos fundamentos para decir que *la transmisión de lo divino está estructurada diabólicamente*. El *diábolos* –en sentido propio: quien se atraviesa– es el otro nombre del *ángelos*, el mensajero. Perturbadora reversibilidad del orden en desorden. Para resumir, el Diablo no es el Otro de Dios; puede ser Dios en el ejercicio de su poder. El ruido está en el mensaje mismo.

Así, pues, codificada en católico, "mediología" podría decirse tanto angeología como *demonología*. Y aquí viene la tercera lección. En todo momento, el ángel puede convertirse en demonio, el vector hacer pantalla, el canal obstruir. En el fondo de cada Mesías (y no a su lado o contra él), dormita un Anticristo. El jefe de los demonios era el más elevado de los espíritus angélicos, puesto que, cuanto más se acerca a Dios, más sentirá un ángel la tentación de parecerse a Él. "Caído de lo

8. René Roques, *L'Univers dionysien*, París, Aubier, 1954, pág. 104.

más alto, es él quien caerá más bajo": la Roca Tarpeya está cerca del Capitolio. Tomar al ángel por Dios, o al vector por el mensaje, representa el lado satánico de las sociedades llamadas de comunicación, tan bien puesto de relieve por Michel Serres. Nuestros portadores de noticias ya no saben hacerse olvidar. Lacan se adelanta en el escenario psicoanalítico como el ángel de Freud, pero al final ya no se consulta a Freud, se cita a Lacan. Ya no se va al teatro a ver una obra de Shakespeare, se va a ver un Lavaudant o un Chéreau. Ya no se escucha un disco de Bach sino de Glenn Gould. Ya no se lee un libro sino a través de la entrevista al autor, que lo interpreta en el diario. La cosa provoca embotellamientos en la autopista. Los mediadores no son ya esos delicados volátiles que desaparecen ni bien entregado el mensaje, como el Gabriel de la Anunciación a María. Esos orgullosos se toman por el mensaje mismo. El atascamiento mediático, versión profana de la caída de los ángeles, es el presentador que "se muestra" o el órgano que se rebela contra su función. Todo el poder a los transmisores. Los vehículos tomaron el lugar del pasajero, el lugar del sentido, y ya no se transportan sino a sí mismos. El anuncio del acontecimiento hace las veces de acontecimiento. Si se remonta el efecto perverso desde las mensajerías hasta su causa, podrá decirse entonces: lo que hace posible el mensaje hace probable su perversión; o, en lengua crítica, las condiciones de posibilidad del envío son también las del desvío. Desagradable ambivalencia: el ángel estaba ahí para protegernos del demonio. ¿Qué hay, empero, de la salvación si el ángel se revela demonio? Ahora bien, el riesgo es inherente a la función, y la teología cristiana lo vio con mucha claridad. Contrariamente al dualismo de tipo iraní, esenio o cátaro, se negó el facilismo maniqueo de conceder al Mal una sustancialidad independiente. Todo "médium" es la mejor y la peor de las cosas; Esopo hizo de ello un proverbio que repetimos todos los días, pero, en el fondo, ¿qué miste-

rio más angustiante que la reversibilidad del bien? Satán es un ángel caído, un ángel rebelde, sí, pero sigue siendo un ángel. San Jorge no deja de permutarse con el dragón y uno no está seguro de nada, y de la propia sombra menos que de cualquier otra cosa. El Mal y el Bien tienen el mismo origen: iluso aquel que quiera abonarse a éste sin gustar de aquél. El paso por el canal implica la obstrucción por el canal. No es posible a la vez pretender que nos entiendan y evitar todo malentendido; una cosa trae la otra. El Libro de Enoch atribuye a los ángeles caídos el doble papel de civilizadores y corruptores: llegados a la tierra, aportan a los hombres la espada con el arado, la coquetería con el amor. La ambigüedad estaba allí desde el primer día, junto con la decepción.

"Todo lo que es demonio es equidistante de los dioses y los mortales", dice Diótima en el *Banquete* (202 d). El papel mediador del demonio helénico ya era, desde Hesíodo, el del ángel cristiano: "Interpreta y lleva a los dioses lo que proviene de los hombres, y a los hombres lo que proviene de los dioses [...]; colocado entre unos y otros, llena el intervalo, a fin de mantener unidas las partes del gran todo". En otro lugar, el *Epinomis* (984 e), Platón sitúa los demonios, en la jerarquía de los elementos, en el nivel del aire, intermediario entre el cielo y la tierra. Al principio, el *daimon*, el ángel guardián de Sócrates, su consejero especial, es bueno y benéfico. Pero, al estar ligado al mundo de los oráculos, las magias y las mancias, no podía escapar durante mucho tiempo a la inversión maléfica. Por eso vemos cómo el luminoso intermediario vira al negro con el paso de las exegesis (luego de Platón, Jenócrates, Plutarco y Jámblico insisten en los malos demonios). El dogma cristiano, por su parte, establece que los demonios fueron creados por Dios, aunque indirectamente, y que fueron creados buenos. Que ejercen cierta dominación sobre la humanidad, pero con el permiso divino. Un tercio de ellos (al decir del Apocalipsis, primera en-

cuesta conocida sobre el porcentaje de orgullosos en la tropa) fueron creados con la naturaleza y la forma de los ángeles. Emplean los mismos medios, sugestivos, eróticos y carnales. Para actuar sobre el cuerpo por el cuerpo (más vulnerable que el alma a las tentaciones impuras). "El demonio –decía santa Teresa de Ávila– sólo puede obrar sobre el alma a través del cuerpo y las facultades sensibles" –imaginación, sensibilidad, memoria: facultades inferiores–. Al principio, son indistintos. La mujer es tanto intermediaria entre el hombre y Satán, cuando se llama Eva, como entre el hombre y Dios, cuando se llama María. Cruel vacilación; Baudelaire nos lo había advertido: "La más hermosa astucia del Diablo es convencernos de que no existe". ¿Cómo? Adoptando la sonrisa de los ángeles. Muy sagaz el pecador que sepa reconocer a primera vista al bueno y al malo, distinguir al salvador del exterminador; ¿habría además historias de guerra y novelas de amor si al comienzo de la relación el hombre no tomara obligatoriamente a uno por el otro?

En síntesis, ¿qué puede leerse en los ángeles, leyenda de qué son? ¿De amonestación o premonición?

De un S.O.S. soldado a la finitud humana. Angustia y desamparo. La inmediatez desapareció con el Paraíso, de modo que estamos aquí, entregados a incontrolables intermediarios que multiplican los peldaños de la escala a medida que subimos hacia la meta última. Es preciso que atravesemos una serie de pórticos, pasillos, escaleras, un dédalo de reflejos más o menos engañosos, intérpretes más o menos seguros, interlocutores más o menos dudosos. Y lo que tomamos por un vestíbulo es la morada misma: centralidad del corredor. El ángel es la mueca del Dios ausente, la moneda suelta de sus escapadas. En el retorno del Sísifo angélico a lo largo de toda la historia santa puede verse el signo obstinado de nuestra incompletitud, y de que el adulto no está próximo a salir de la infancia ni la historia de la

prehistoria. Siempre necesitará un amo para aprender a prescindir de los amos, de un ala portadora para ganar las cumbres. No se sale por sí solo. Las puertas no se abren por sí mismas, sin porteros. Sin custodios, guías o protectores. Sin hermanos mayores. Sin psiquiatras, esos psicopompos de antes de la muerte. Sin cabezas de fila para ponerse en hilera, sin presidentes para formar la nación, sin buenos genios para conservar el norte.

El ángel: ¿anunciador de nuestro sometimiento? Sí, la involuntaria moraleja de esta fábula demasiado ignorada nos murmura en el oído que seguiremos siendo de por vida dependientes, menores de edad, inmaduros. Escuchemos como las tres llamadas en el teatro el perturbador crujido y roce de "esos pájaros del alma" que revolotean, ambiguos, entre el Eterno y nosotros: tan grande es nuestra invalidez esencial, que la mediación será nuestro destino. Las almas sólo tienen acceso a lo que les es vital a través de cuerpos extraños interpuestos. Para hablar crudamente, y aunque ése sea nuestro más caro anhelo, no hay miras de que podamos ser alguna vez ateos, en el sentido en que Marx, en *La cuestión judía*, definía la religión como "el reconocimiento del hombre por un rodeo, un intermediario" (aun reconocerse ateo a través de un Estado ateo, agrega, es seguir siendo religioso). Agnósticos o creyentes, donde vayamos un ángel nos esperará en el umbral –maestro, cicerone, abad o gurú–, y será vano pretender hacer caso omiso de ese intercesor. Todo indica que la relación inmediata consigo mismo, con la que, individuo o comunidad, no podemos evitar soñar, no habrá de tener lugar.

Capítulo II

Fracturas

Lejos de distanciarnos de las fealdades de la época, el embellecimiento angélico del pasaje obligado nos incita a abrir la puerta de calle. Necesidad de los intermediarios: la comprensión del presente obligaba al desvío por nuestros mitos de salvación intemporales. La expropiación de sí mismo como destino del pecador, tal como la ilustra la codificación católica, puede leerse a libro abierto, a flor de actualidad. Las últimas noticias amonedan una condición metahistórica en urgencias políticas, militares, incluso "terroristas".

LA ZONA SÍSMICA

Al no ser ya la época de los artistas ingenieros del Renacimiento, los medios técnicos e industriales no cruzan, no se cruzan con los medios intelectuales y artísticos más de lo que, en París, se frecuentan los alumnos de Artes y Oficios y los de la Escuela Normal Superior. "Cada uno en su especialidad." Mediólogo será el mediador, el *go-between* de los movimientos, socialmente desdichado por carecer de cuerpo al que adherirse, que tenga un interés verdaderamente espiritual en la historia de

las técnicas y observe, como tecnólogo, la vida de las formas y el espíritu. Esta fragmentación no es más fácil de vivir que de conceptualizar, y sin embargo nuestro alógeno entre dos aguas tiene la vaga impresión de encontrarse en el *núcleo del tema*. ¿Su posición en vilo no es la del siglo? Para señalar en la historia los efectos espirituales de los dispositivos materiales, y los determinantes técnicos de las mutaciones culturales, el investigador equilibrista tiende una rígida cuerda filosófica, que lo coloca justo encima de una línea de falla sísmica: la que, en el subsuelo de las sociedades contemporáneas, ve superponerse y enfrentarse bastante misteriosamente las placas de la innovación y las de la memoria. La apuesta metodológica recorta, en lo inteligible, esta zona de fricciones ultrasensibles en donde todo impulsa a localizar el epicentro de las sacudidas cuyas ondas de choque todo el mundo puede seguir día a día en las pantallas de los televisores. El mediólogo interpreta nuestra gran "crisis identitaria" como el resultado del enfrentamiento entre la corteza técnica de la especie humana, en renovación acelerada, y el manto subterráneo de las culturas, violentamente comprimido por la primera aunque de escasa elasticidad. Resulta de ello una cadena de temblores de Estados, que podrían clasificarse, según la escala de Richter, de uno a nueve: fisuras, grietas, brechas, catástrofes, hasta los hundimientos de primera magnitud (Irán, Argelia, etcétera). La mediología, en esos parajes, limita con una sismología. En efecto, ¿no puede presentirse en el conflicto "memoria étnica/tendencia técnica" la apuesta del próximo siglo? Para dar una imagen, ese conflicto enfrenta a Dios y los microchips, y la salida de esta tensión –qué paradójico– bien podría ser *la reactivación de las ortodoxias por las computadoras*. Así, pues, el futuro sería de los anacronismos (lo que no carece de inconvenientes en lo inmediato). Asistimos, en efecto, a la creciente distorsión de los territorios y las temporalidades vividas en simultáneo: a la rapidez del ritmo de evolución de los

conocimientos se opone la inercia relativa de las adhesiones y obediencias; así como al despegue uniformador de los objetos y las redes, el pegamento de las mitologías y las pertenencias. La discordancia hace gritar a la humanidad contemporánea en las articulaciones. Variables son las formas morales del padecimiento, según las latitudes; idéntica y telúrica la fractura evolutiva, a la que buenos moralistas patetizan, esperando explicarla, como "el irreparable desgarramiento del siglo XX".

El hiato entre el auge de los campos y el de los laboratorios, el enloquecimiento político y el "enrazonamiento" [*arraisonnement*] técnico, parecerá bien poco original, pero comencemos por señalar que no estaba en el programa de los mesiánicos de ayer, ni en los de la Máquina ni en los del Espíritu. Para apreciar la hiancia, hay que admitir en primer lugar que la partitura del hacedor de herramientas no es para instrumento solista. El animal humano sobrevive tanto por sus sueños como por sus prótesis; ahora bien, el equipamiento colectivo no camina al mismo paso, no obedece las mismas leyes que el imaginario colectivo. En ese sentido, el *sapiens* es un animal incoherente, y lo que incorpora de racionalidad instrumental no provoca la salida, del otro lado, de una cantidad equivalente de credulidad (como lo suponen los Servan-Schreiber, Alvin Toffler y Bill Gates de cada umbral tecnológico). Quien no considera los dos extremos de la cadena se arriesga a abordar los problemas pasando por alto la problemática. En un extremo, vimos ayer al partido de los ingenieros profetizar con toda serenidad el advenimiento de la "aldea global", sin prever que la monocultura electrónica llevaba cosida a su revés la secesión de los reflejos. La utopía de MacLuhan reabsorbía la historia de nuestras quimeras en la de nuestras herramientas, y de la contracción de las distancias deducía la confusión de las memorias; lo cual significaba confundir los órdenes del *espacio* (técnico) y el *tiempo* (cultural). Era hacer poco caso de nuestra dimensión fantástica, cuando en rea-

lidad el *sapiens* produce no menos delirios que conocimientos –ciencia y magia *en el mismo momento*–. En el otro extremo, el de los sociólogos, se procede imperturbablemente a estudiar las identidades, patrimonios, territorios, minorías y mestizajes culturales haciendo abstracción de los macrosistemas y las minimaravillas que, del avión de gran porte a la antena parabólica, conmocionan la configuración del espacio habitable.

El aficionado voluble será mal visto por ambas partes. La ambivalencia será su bagaje; el ni-ni, su destino. Decepcionará, de una sola vez, a su derecha a los servidores del *Deus in machina* (que creen en la omnipotencia del factor técnico) y a su izquierda a los profetas del Hombre-Sujeto (para quienes la herramienta no es más que una capacidad transida por su finalidad). Puesto que la eficiencia técnica es a la vez mucho menos grave de lo que lo suponen los futurólogos, desdeñosos de las continuidades secretas de la cultura, y mucho más de lo que lo admiten los metafísicos, soberbiamente indiferentes a la vida material. Es posible mostrar igual y simultáneamente que la máquina de vapor, la penicilina y la digitalización "no cambiaron nada" y que lo "transformaron todo". Para la condición humana, una y otra afirmación se sostienen –cuestión de escala y nivel de análisis–. Las *tecnologías del hacer creer* (boca a boca, lectura pública, lectura privada, audiovisual, etcétera) no modifican la necesidad antropológica de creer, así como las tecnologías del saber no modifican nuestra competencia para (y nuestra apetencia de) saber. Lo cierto es que un ciudadano teleespectador no dará crédito a los mismos valores (ni a los mismos tipos de personalidades) que un lector de argumentos escritos o un oyente de relatos orales, pues los cambios de soporte modifican los regímenes de creencia y pertenencia. Es seguro que no se cambia de cultura como de programa de computación o de automóvil; no menos seguro es que los sistemas cognitivos de cada época se construyen en función de las "tec-

nologías de la inteligencia" disponibles, porque "la inteligencia no está encerrada en el cerebro de los individuos" (Pierre Lévy). La apuesta consiste, como siempre, en pensar (y vivir) con dos ideas contradictorias.

Los "desarrolladores", en su generosidad, cuentan con el hecho –exacto, después de todo– de que la identidad colectiva no es una entidad cerrada y homogénea ni el determinante único de las identidades personales. Cada individuo es un edificio de varios pisos (clase social, lengua, nacionalidad, región, ocupación, religión, sexo, etcétera). ¿Por qué no habría de construirse también la especie humana por pisos superpuestos? Se celebrará entonces la babelización afortunada y la Tierra Matria, armoniosa yuxtaposición de sociedades multiculturales, fundadas en la pluripertenencia, "fuente de riqueza, diálogo e intercambios". Se comprende que la UNESCO, nuestros suplementos semanales y los coloquios internacionales compren esta noción. Retórica aparte, si el "diálogo de las culturas" alabado en nuestros discursos se parece tan a menudo, en nuestras fronteras, al "choque de las civilizaciones" tan deplorado por los mismos, ¿no se debe a los roces y fricciones entre dos estratos geológicos que se desplazan en sentido inverso? Puesto que, si es cierto que "lo intercultural es constitutivo de lo cultural" (Todorov), la hibridación horizontal de los mundos vividos, con sus fenómenos de asimilación y aculturación cruzados, parece atrapada en el campo de las interacciones entre los anclajes de abajo y las panoplias de superficie, entre nuestros automatismos étnicos y nuestras máquinas universales.

INTERDEPENDENCIAS

Campo complejo, no hace falta decirlo. Interacciones y bipolaridad más que antinomia tajante. Bruno Latour y otros de-

mostraron que no hay objeto técnico puramente técnico, totalmente "inhumano" o reductible a una pura neutralidad instrumental. El objeto está cargado de valores positivos o negativos, insertado en instituciones o redes sociales, investido de funciones jurídicas o domésticas (el desacelerador en las rutas o el reloj despertador). Si los objetos inanimados no tuvieran un alma (social), no se comprendería que las cosas puedan hablarnos igualmente de los hombres. El objeto manufacturado e incluso estandarizado (el automóvil) vehiculiza los sueños, el estilo, los valores, la imagen de sí de una época. También es por eso, sin duda, que puede fijar su espíritu y simbolizarlo (el 4 CV o el Mercedes). Por esa razón se dirá que nunca hubo cultura sin maquinaria (y esto, mucho antes del nacimiento de las industrias culturales) ni máquina sin una cultura previa. El mismo gesto técnico procede de una memorización (como la habilidad manual de un aprendizaje), y la herramienta extrae su eficacia del gesto, que exige tanto *savoir-faire* (una tradición) como energía (calorías). Luego de los trabajos de Alain Gras y Philippe Breton, entre otros, sabemos hasta qué punto la historia de las mentalidades está soldada a la de nuestras máquinas, y de qué manera la historia de éstas prolonga nuestros mitos y alimenta otros (Ícaro, Gólem, Pigmalión o Frankenstein). Así, pues, no pueden trazarse fronteras netas entre los dominios, para quién sabe qué enfrentamiento de enemigos jurados. Todo el mundo sabe lo que la más mínima actividad cultural, o la conservación de una información en un texto, un cuadro o una partitura, supone de competencia artesanal en el tratamiento de ciertos materiales o dispositivos. Registrar, retener, archivar, consultar, implican conocimientos técnicos tan pronto personalizados como, en la actualidad, delegados en máquinas. Si, para aclarar lo complicado, se nos ocurriera clasificar del lado de la "cultura" las relaciones entre las personas, y del lado de la "técnica" las de las personas con las cosas, se comprobaría enseguí-

da que las relaciones sujeto-sujeto están mediatizadas por lo objetivo, así como las relaciones sujeto-objeto lo están por subjetividades subyacentes, colegiadas o colectivas. La mediación actúa en los dos sentidos. Sin duda es por eso que resulta riesgoso erigir *la* Técnica en un megasujeto autónomo, ya sea para satanizarla como megamáquina, con los visionarios tecnófobos, o para hipostasiarla como Buena Madre, con los alucinados del cibermundo. El tecnicismo cultiva causalidades mecánicas, y el mejor remedio para curarse de él es todavía la historia de las técnicas mismas, en que el esquema causal simple se reemplaza habitualmente por rizos de retroacción de tipo sistémico (no hay vegetación en el desierto, por lo tanto no hay lluvia; no hay lluvia, por lo tanto no hay vegetación). La invención propone, la comunidad dispone: cada una posee "la mitad del programa" (Bougnoux). Si se designa como "cultura" el sistema de las prácticas, códigos, reglas y expectativas propias de un grupo históricamente constituido –el "espíritu de un pueblo"–, éste configura una especie de medio interior que, en función de sus necesidades, podrá asimilar o rechazar tal o cual innovación. Ciertas características específicas de una técnica, útiles aquí, serán rechazadas allá (al menos en un primer momento) como inutilizables. Así como cada organismo saca de su medio ambiente las informaciones pertinentes, que sólo parpadean como señales para él, una línea de evolución cultural selecciona, en un conjunto de innovaciones disponibles, las que tienen sentido para él, y que es el único que puede optimizarlas. Nadie supone que, introducido en Nueva Guinea, el descubrimiento de Gutenberg hubiera producido el Renacimiento, ni que Internet pueda hacer surgir al internauta interactivo del fondo de los altos valles nepaleses. La Inglaterra del siglo XIX tenía la base tecnológica (comenzando por la prensa industrial, los ferrocarriles y la red escolar), pero no produjo la figura cultural del "intelectual", típicamente francesa por estar históricamente sobredeterminada.

Convincentes son los historiadores de la cultura (Roger Chartier en particular) que hoy oponen el tema del gradualismo de las actitudes al de las revoluciones tecnológicas. Muestran que, en Occidente, los comportamientos precedieron y anticiparon las cesuras que presuntamente los habían provocado o inducido: las revoluciones de la lectura, por ejemplo, no coinciden con las del libro. Petrarca, en el siglo XIV, inaugura en el tiempo de los copistas, con la escritura humanística [paleográfica], la herramienta de legibilidad fácil que reinventarán los impresores del siglo XVI, y el sistema universitario de la *pécia* multiplica la producción de textos manuscritos dos siglos antes de las prensas de impresión. En el mismo momento, en Europa del norte, la *devotio moderna* arrastra ya a la lectura personal de la Biblia, mucho antes de Lutero y Calvino. Por su parte, el nacimiento del códice, en el siglo I de la era cristiana, por lo tanto muy lejos de Gutenberg, ya había hecho que los espacios gráficos pasaran de la superficie al volumen, lo que pronto hizo posible la lectura silenciosa, la anotación en el margen, la foliación, la clasificación por título y luego por autor. ¿Verdaderamente hace falta elegir entre tecnicismo y culturalismo? Según parece, lo que permite una revolución como la del impreso (Élisabeth Eisenstein) es el encuentro entre una disposición emergente (manera de leer, de escribir, de clasificar) y un dispositivo innovante. Sin la conjunción casi cromosómica de un caldo de cultivo cultural [*bouillon de culture*] y una nueva técnica, no hay crecimiento de la innovación.

DEMARCACIÓN

Los empleos del término "técnica" son tan numerosos y contradictorios como los de "cultura", de modo que no es fácil captar su esencia propia, lo mismo que la esencia de lo que los

distingue. Hasta una etapa tardía de la antropogénesis, se justifica asimilar hecho técnico y hecho cultural bajo la rúbrica de "arte", en el sentido primordial, que se opone a la *naturaleza* y sus dones (*"ars est homo additus naturae"*). Uno y otro constituyen nuestro supernumerario colectivo, como producciones derivadas, suplementos del bagaje genético, logros de la historia y no regalos hereditarios. Pasado ese punto común, las series comienzan a divergir gravemente. Miremos a nuestro alrededor. En 1997, cualquiera sea el país a donde nos traslademos, encontraremos motores a explosión, postes de electricidad, aeropuertos y terminales de computación; y ya estemos en Pekín, en el Cabo o en Lima, se tratará, con marcas o apariencias apenas diferentes, de los mismos objetos. Sin duda es por eso que, de un meridiano al otro, nos sentiremos cómodos y nunca desorientados, porque los seres humanos de 1997 comparten las mismas capacidades estandarizadas. El modo de uso de un auto, un teclado o una escalera mecánica no cambia con las latitudes y los medios sociales. En cambio, nos sentiremos enormemente incómodos en Pekín con los caracteres chinos y el manejo de los palillos, y en el Cabo con el contoneo danzarín de los negros mientras cantan un *gospel* en misa, así como con el cabeceo del indio peruano en Lima, que tomamos por una aprobación cuando en realidad quiere decir "no". De haber estado en esos mismos lugares en 1857, no habríamos encontrado ninguna de las innovaciones triviales y sin prestigio que se nos han hecho tan familiares (a tal punto, que ya no vemos su carácter de artefacto) pero, ayer como hoy, habríamos tropezado con los mismos ideogramas, la misma cocina y la misma gestualidad, que nos hubieran inspirado la misma sensación de extrañeza. He aquí lo que nos pone sobre la pista de una distinción notable. Desde un punto de vista antropológico, si se designa por "cultura", una vez más, el repertorio de formas, esquemas intuitivos y recuerdos incorporados que cada sociedad

pone a disposición de sus miembros, las realidades culturales presentan una *variabilidad débil* en el tiempo y una *diversidad fuerte* en el espacio; a la inversa, las realidades técnicas exhiben una *variabilidad fuerte* en el tiempo (y en especial desde la primera revolución industrial) y una *gran uniformidad* en el espacio.[1] La disimetría de las propiedades forma un quiasmo casi perfecto. En el mundo se hablan tres mil lenguas y sólo hay tres trochas de vías férreas, dos voltajes eléctricos para nuestros aparatos y una sola Organización de la Aviación Civil Internacional (OACI) que teledirige en un mismo código técnico, el inglés, todas las aeronaves. Pero el uso del francés permitiría a Racine, si estuviera entre nosotros, comunicarse de igual a igual con Claude Simon. Un *sistema técnico* traduce las coherencias que se tejen, en cada época dada, entre sus diferentes sistemas de aparatos, y en todos los puntos del espacio; un *sistema cultural* asegura, para un lugar dado, y uno solo, las coherencias que se tejen entre las épocas y las generaciones.

El contraste entre la gran estabilidad evolutiva de las "placas" (o áreas) de civilización y el desfile en cámara rápida de las novaciones* industriales produce trastornos de temporalidad, como los hay de la personalidad. Más que un desfase entre ritmos de crecimiento, estamos sin duda frente a dos temporalidades heterogéneas, indicativas de dos regiones del ser irreductibles entre sí. Nuestras máquinas están fechadas, como nues-

1. Lo que no es contradictorio con la coexistencia de etapas técnicas muy distantes en un mismo territorio. Podemos toparnos con el paleolítico en Australia y el neolítico en Venezuela, pero se trata de supervivencias, de anacronismos marginales en vías de reabsorción, a causa, precisamente, de la tendencia a la universalidad del último de los sistemas técnicos.

* La palabra "novación" (*novation* en el original) es de origen jurídico y designa las nuevas obligaciones que sustituyen a otras anteriormente establecidas, que quedan anuladas en ese acto (n. del t.).

tros récords deportivos; no nuestros sueños, y tampoco nuestros poemas. El hombre, que escapa al tiempo por lo fantástico, vuelve a sumergirse en él por la técnica. Nuestros *objetos* se pegan a su época, nuestras *obras* pueden evadirse de ella. Estos dos órdenes de creaciones tienen una historia, desde luego, pero la de los objetos técnicos está dirigida hacia adelante y es por naturaleza perfectible. Las variaciones sucesivas de los modelos y prototipos se ordenan en una escala cuantificable y creciente de resultados: se va de un menos a un más (rápido o confiable), de un menor a un mejor (rendimiento), de un más grande a un más pequeño (volumen), etcétera. En cambio, la historia de las civilizaciones alinea totalidades inconmensurables. Si bien es posible concebir un relativismo cultural –ninguna cultura tiene derecho a erigirse en metro patrón de sus congéneres–, un relativismo tecnológico casi no tendría sentido (al margen del estético o especulativo): un tractor es más eficiente que un arado, punto final. Esto no se discute como se hace con los gustos y los colores: el balance de la productividad por hectárea habla por sí solo. Para un etnólogo, no hay pueblos superiores a otros, pero para un tecnólogo sí hay herramientas superiores a otras. Lo cultural es el ámbito donde el antes y el después no tienen nada que ver con la cuestión, donde la cronología no será nunca un argumento a favor o en contra. En suma, ¿qué es técnico?, ¿qué es cultural? Podrá llamarse "técnico" a todo dispositivo portador de un no retorno y "cultural" a todo dispositivo susceptible de reaparecer en cualquier momento de la historia. Luego de la invención de la artillería, ningún ejército se equipará con ballestas; luego del ferrocarril, ningún transportista utilizará la diligencia; luego de los antibióticos, las decocciones cambian de status. En la historia del arte, en cambio, no existe el impedimento de la irreversibilidad: Picasso puede reciclar el "arte negro" y es lícito que yo prefiera a Cimabue y no a Dubuffet. Todas las épocas, todas las escuelas

juegan en igualdad de condiciones. La historia cultural no tiene una orientación prefijada, y nada me permite suponer que Rawls es un filósofo político más pertinente que Rousseau porque nació después, o que el buen doctor Schweitzer tuvo una moralidad más elevada que san Vicente de Paul por haber podido hacer acopio de tres siglos más de experiencias espirituales. En la historia de las formas, las normas y los valores, la noción de umbral de irreversibilidad carece de pertinencia. El objeto técnico de ayer me informa sobre lo que yo tenía ayer en las manos; el cuadro o el mito de ayer me informan sobre lo que soy hoy y puedo llegar a ser mañana. La información sobre mi pasado técnico tiene un interés valedero, pero de otra naturaleza, como lo atestigua su destino póstumo. El objeto industrial caído en desuso irá a almacenarse en un *ecomuseo*; el objeto de arte irá a un *museo* a secas. Ningún ingeniero visitará el Conservatorio Nacional de Artes y Oficios para mejorar su trabajo actual; pero Cézanne iba al Louvre a contemplar las obras de Poussin para aprender a pintar mejor. Paradójicamente, la obra fuera de contexto sigue funcionando; la máquina fuera de situación se avería. Un museo de arte puede ser una escuela de aprendizaje, un ecomuseo sigue siendo un depósito de curiosidades. El Museo de Arte Moderno, para el artista en actividad, se parece a un laboratorio; el Museo de Artes y Oficios, para el ingeniero en actividad, a una melancolía. Injusta inversión de los archivos. Originado en una confrontación con las obras que lo precedieron, el objeto artístico transmite futuro. Revolucionario, el objeto industrial, una vez sacado de circulación, ya no transmite sino pasado. A quienes juzguen ocioso el distingo, habrá que recordarles que la no distinción de los órdenes costó a la especie, desde hace dos siglos, algunos centenares de millones de muertos. Las ilusiones del progreso lineal o el Progreso como certeza mecánica a fines del siglo XVIII, comienzos de la revolución industrial, ¿no fueron el fruto de una extrapola-

ción abusiva del tiempo tecnoeconómico al tiempo político cultural? Confusión conceptual que engendró esperanzas sin objeto y por lo tanto, *in fine*, en el punto en que nos encontramos, depresiones sin motivo.

Digamos lo mismo de otra manera. La cultura es lo que se hereda. La técnica es lo que se recibe. La primera se *transmite*, mediante actos deliberados: es un contenido singular que me concierne íntimamente, en mi propia identidad, sobre el que tengo responsabilidad personal y me incumbe legarlo a "quienes vengan después de nosotros". La segunda se *transfiere* y se difundirá espontáneamente: saco partido de ella pero ella no necesita de mí para existir, se mantiene a disposición. Diferencia del depósito y el stock. Hay linajes técnicos, los testamentos sólo son culturales. De lo que me diferencia de los otros y me designa como diferente, me siento responsable. De aquello por lo cual todos nos parecemos, soy consumidor, usuario, receptor, víctima, pero no destinatario. Si bien lo hace posible, la técnica nunca es un mensaje; sólo la cultura se dirige a alguien.

ÉTNICA CONTRA TÉCNICA

Habría que dar el paso atrás del prehistoriador para poner las *news* del día en perspectiva. No se entiende por qué, razonablemente, los desarreglos actuales han de obedecer a otras leyes que las regulaciones de siempre. "La diversificación cultural –señala Leroi-Gourhan– fue el regulador principal de la evolución en el nivel del *homo sapiens*." Hay en ello un hecho de observación que deben admitir incluso aquellos que hacen suya la divisa de Auguste Comte: "La especie humana como un solo pueblo": la unidad de reagrupamiento animal es la *especie*, y la de reagrupamiento humano, la *etnia*. "En nuestro grupo zooló-

gico en particular –continúa Leroi-Gourhan–, la etnia sustituye a la especie y los individuos humanos son étnicamente diferentes como los animales lo son específicamente." Desde luego, salvo enfermedad racista, no se concluirá de ello que al aislamiento genético de la especie animal (los tigres no congenian con los osos) corresponde un tabicamiento equivalente de los conjuntos étnicos. Todas las culturas son mestizables, sus rasgos exportables y los pueblos susceptibles de mezclarse. No es menos cierto, sin embargo, que la actividad simbólica (ligada a una lengua determinada) suscita y supone una pertenencia étnica, mientras que la actividad técnica pone en juego formas y determinismos universales (los mismos "linajes filogenéticos" de herramientas pueden atravesar pueblos sin contacto entre sí). No es una casualidad que haya coincidencia cronológica entre el momento –la época de Neanderthal– en que surgen las primeras huellas de simbolismo abstracto, de código figurativo, y aquel en que empieza a advertirse una diversificación de las unidades étnicas en el seno de la especie. La memoria maquinal (cadenas operatorias, *habitus*, rituales), lo mismo que la memoria consciente (sedimentos grabados o escritos), cristalizan a la larga en un "capital étnico" en el que será lícito que reconozcamos una personalidad colectiva, un aire de familia, el genio de un pueblo, el aroma de un terruño o un perfume de la infancia. Tales son las formas sensibles (al oído, al ojo o al olfato) de una comodidad de pertenencia interna e inconsciente que la antropología conceptualiza con el nombre de "cultura" y cuyo soporte manifiesto es una lengua, la más tenaz de las memorias del grupo. Todos los hombres tienen las mismas emociones pero no las expresan con su cuerpo de la misma manera: su código es cultural (o étnico). En contra de los clisés, no es absurdo sostener que la cultura es lo que *fracciona* la especie humana, en tanto la técnica es lo que la *une*. La primera cava y levanta barricadas, la segunda abre y allana. El espacio técnico

es "isotropo": la innovación se difunde en todas direcciones, las cuales, en este aspecto, tienen las mismas propiedades físicas. El espacio cultural es "anisotropo", como lo es, de manera superlativa, el espacio religioso. Con su centro irradiante (Jerusalén, Roma, La Meca), sus lugares sacramentales (los santuarios), sus suburbios (las tierras de misión), sus contornos hostiles (las periferias de infieles), este último nunca es de una sola pieza. Un sistema cultural evoca un abanico de *lugares*; un sistema técnico, una combinación de *vías* (si las palabras tienen un sentido, "cibercultura" no lo tiene...). Un estado tecnológico del momento actual mostraría un cuadro de convergencias; un estado de las mentalidades, un inventario de diferencias. En resumen, yo, que hablo y pienso en francés, considero incomprensibles a los chinos porque tienen una cultura. Si mi congénere de Pekín no tuviera otra cosa que herramientas, nos costaría mucho menos confraternizar porque nos mantendríamos en el ámbito interoperable de las cadenas operativas. Por desgracia, o por suerte, tiene también un estilo de vida y hábitat, una cocina, un calendario, ritmos y puntos cardinales que se me escapan. Posee ante todo una lengua que sólo pertenece a él (aun cuando yo pueda, en un segundo momento y muy laboriosamente, intentar apropiarme de ella) y que, al modelarlo desde adentro, hace que su pensamiento sea otro. Pensamiento susceptible de traducirse en francés (no sin pérdidas en el pasaje) pero no intercambiable con el francés.

Si se quita a "etnia" la enojosa connotación que le dieron la antropología colonial (el "no civilizado") y la polémica política ("tribu" contra "nación"), el binomio técnica/cultura será sustituido por la oposición *convergencia técnica/divergencia étnica*, que sería su traducción desarrollada. La convergencia de las invenciones técnicas se debe a la universalidad de las leyes y coacciones de la naturaleza: todos los techos, no importa dónde estén, tienden a ser de dos aguas, todas las hachas a dotarse de

un mango, todos los cascos de buques a hacerse fusiformes (Alain: "Es el mar el que modela los barcos, escoge los que convienen y destruye los otros"). Debido a razones culturales, hubo sistemas técnicos bloqueados en ciertas civilizaciones (la América precolombina, el mundo musulmán, China), pero, una vez aparecidas, las herramientas, en cada linaje (*chopper*, talla bifacial, raspador, punta, hoja, cuchillos, etcétera), se parecen cada vez más, cualquiera sea la cultura. Ésta podrá dar al escudo, el anzuelo, la azada o la máquina de escribir un cierto estilo decorativo singular, pero la fórmula funcional se impondrá inexorablemente a todos, en virtud de un determinismo mecánico. El progreso material no tiene anclaje al suelo. Sistematiza, iguala y homogeneiza. El espacio aéreo electromagnético borra las fronteras nacionales, como los satélites de telecomunicaciones. En ese sentido, la estructuración técnica del mundo –el paso del torno al avión– vehiculiza potencialmente una desestructuración cultural de éste. El dinamismo inventivo conmociona las pertenencias, las barreras de las lenguas, las proximidades comunitarias y la exótica diversidad de las costumbres. Con variaciones de mera forma en los diseños, la identidad de función reduce inexorablemente lo diverso a lo uno. Unidad interna del objeto, unidad del sistema de objetos. Los individuos técnicos tienden a la integración de sus componentes internos, así como a la integración de los diferentes linajes de individuos. Homologar, normalizar, estandarizar es la tendencia general. Luego de creado el tiempo estándar (Greenwich Time) y los husos horarios planetarios, el reloj da la misma hora en todos los rincones del país. Los ferrocarriles normalizaron, de país en país, las trochas de las vías. El telégrafo eléctrico, que permitió la extensión del transporte sobre rieles al resolver el problema de la vía única, produjo el primer código internacional de señales, que es el alfabeto Morse (las tecnologías de los objetos y los signos se interdeterminan). La televisión, ayer, produjo normas de difu-

sión (Pal y Secam), como la industria del decodificador tal o cual norma D2 Mac. Del mismo modo, hoy vemos cómo la codificación numérica de todas las informaciones hace que todos los canales, en última instancia, converjan en la línea telefónica, al integrar telecomunicaciones, microcomputadoras, audiovisual, películas, discos compactos y fotos en el *unimedia* (el mundo llamado erróneamente multimedia está tecnouniformizado). La *concretización* del individuo técnico, o la integración creciente de las partes en un todo fuertemente individualizado (Simondon), gobierna de rebote, a gran escala, el mundo tecnificado en su conjunto, sometido a una marcha tendencial hacia la "perfección". Esto es, el planeta como un solo todo interconectado, o intraconectado, en que la interdependencia de los elementos prevalece y pronto desmerece sus valores de originalidad. Las redes ferroviarias y aéreas aseguran la circulación de los hombres por todo el mundo, las redes bancarias la de los capitales, las redes telemáticas y satelitales la de los signos, imágenes y sonidos, y el planeta reticulado se convierte en un espacio a la vez desertificado y unificado. Nuestros macrosistemas técnicos –postales, aeronáuticos, electrónicos, telefónicos, etcétera– se hacen internacionales por vocación y necesidad. La "interoperabilidad" es la palabra clave de un universo de "compatibles", alisado y recompuesto por las exigencias propias de una conformación material imperiosa, surgida en el siglo XIX, que da al formalismo utópico un contenido verdaderamente operativo: la *red*. Al añadir a la coherencia de sus conexiones internas el voluntarismo de sus proyecciones, este dispositivo tiende por naturaleza a lo totalitario (nacional en el siglo pasado, planetario hoy, intergaláctico algún día).[2] Enlazar el plane-

2. Sobre los orígenes y fundamentos de la reticularidad, es posible remitirse provechosamente a Daniel Parrochia, *Philosophie des réseaux*, París,

ta-ciudad en un sistema de sistemas es la utopía saintsimoniana consumada (aprisionar el globo para liberar a los hombres). No es de sorprender que a medida que las tecnologías se hacen más complejas, el mundo, en cierto sentido, se vuelva más simple, por la reducción de sus irregularidades y abigarramientos al más pequeño denominador común.

¿Qué lugar puede dejar el proceso de indiferenciación impuesto por el "Imperio de las técnicas" a los bolsones de singularidades étnicas? En buena lógica lineal: mínimo o residual. El budismo no es "interoperable" con el cristianismo, ni éste con el chiísmo. Cuando los macrosistemas están mundializados, ¿que supervivencia conceder a los lazos y relaciones, y los diversos reservorios de diferencias enquistados aquí y allá, reacios a las normas del *equal access*? Si el dinamismo darwiniano del progreso técnico (la selección automática del mejor, por eliminación del menos eficiente) fuera la *ultima ratio* de la Historia humana, ninguna. Si la "razón gerencial gobernara como autócrata, no habría lugar más que para algunas reservaciones indias subvencionadas, zonas interiores vacacionales y, en el centro de las megalópolis, hermosos y costosos ecomuseos. ¿Acaso el mismo Leroi-Gourhan no había anunciado "la caducidad de la estructuración étnica del grupo" y el advenimiento de una "megaetnia planetaria"? Por una vez, los hechos no parecen darle la razón (y es aquí donde es preciso apartarnos del Maestro). El mundo técnicamente sintetizado no se unificó étnicamente (lo hizo tan poco que, en lo sucesivo, los cronistas políticos deben hacerse etnógrafos). Los objetos nómades únicos no produjeron el sujeto nómada único. A la unificación im-

---

PUF, 1973, a los notables artículos de André Guillerme (Ponts et chaussées) y a los trabajos del grupo de investigación *Réseaux* del CNRS (Jean-Marc Offner).

perativa del medio tecnoeconómico de la especie vino a responder, contra todo lo esperado, una imperiosa balcanización político cultural. Si se tiene en cuenta que "la materia corre más rápido que el espíritu" (François Dagognet), esa diferencia podría reducirse a un desfase, mero efecto de inercia de las lentitudes culturales; y cabría esperar que la Megamáquina transfronteras devorara las minimemorias folklóricas. Digamos, prosaicamente, ver cómo el MacDonald's universal –nuestro *fast food* megaétnico– provoca el cierre de los restaurantes tailandeses, chinos, indios y marroquíes de Londres, Nueva York y París. El ejemplo hará sonreír a quienes desdeñan las artes de la mesa. Veamos más bien en la fragmentación de nuestros gustos culinarios el síntoma agradable de ese fenómeno desconcertante, de aristas a veces temibles, que constituye la retroacción negativa de la técnica sobre la cultura y se puede fijar con un mote chistoso: el *efecto* jogging *del progreso técnico.*

EL PROGRESO RETRÓGRADO

A mediados de siglo, algunos futuristas pronosticaron que el uso inmoderado del automóvil por los habitantes de las ciudades provocaría muy pronto la atrofia de sus miembros inferiores, ya que el bípedo motorizado perdería la costumbre de la marcha. ¿Qué pasó en realidad? Esto: desde que no caminan, corren. Fanáticamente. En los parques o, a falta de ellos, en la sala, sobre la cinta móvil.

Efecto jogging *en el archivo.* Para una visión tecnicista del mundo, que reduce la memoria a su función documentaria, la construcción de bibliotecas gigantes –mastabas, torres o palacios– es un contrasentido irrisorio. A la hora del *on-line* deslocalizado y la consulta digital a distancia, la circulación debería hacer inútil la concentración. De hecho, la desmaterialización

centrífuga de los soportes aumenta la necesidad colectiva de recentrarse en referencias simbólicas. "Cuanto más heteróclito es el contenido, más homogéneo es el continente", comprueba Michel Melot.[3] Cuanto menos coherencia colectiva, más símbolos comunitarios, mediaciones ostentatorias que enlazan al individuo con el patrimonio colectivo, cuya estabilidad y visibilidad tranquilizan. De allí la proliferación de museos (se abriría uno por día en el mundo) y la edificación, no sólo en las viejas capitales (París, Londres) sino en las jóvenes naciones más desprovistas de recursos (y de archivos), de dispendiosas y monumentales bibliotecas nacionales (como se ve en Tallin, Odessa, Argel o Niamey). Suntuosidades técnicamente superfluas, étnicamente necesarias. Deslocalización digital y amnesias audiovisuales, lejos de borrarlos, exigen una profusión de "lugares de memoria" y una sobreabundancia de conmemoraciones. El mármol vuelve a elevarse debido al flujo.

Efecto jogging *en el espacio*. El *video on demand* y las *livecams* (cámaras que difunden en directo por Internet, día y noche, tomas de un lugar preciso) deberían favorecer el desplazamiento inmóvil. Con la conexión a un *server*, ¿no es posible cabalgar los continentes a domicilio? El internauta ya no necesita partir para llegar a alguna parte. Inercia panóptica. ¿Qué sucede en los hechos? Así como la reproducción electrónica de documentos aumenta la reproducción en papel, cuanto más frecuentes son las transmisiones a distancia, más numerosos son los transportes físicos. Las telecomunicaciones contribuyeron a hacer del turismo la primera industria mundial. Lo sorprendente no es eso sino que, cuanto más cerca está lo distante, más nos vemos llevados a explorar sus contornos. La autopista vuel-

3. Michel Melot (dir.), *Nouvelles Alexandries. Les grands chantiers de bibliothèques dans le monde*, París, Cercle de la Librairie, 1996.

ve a poblar las vías peatonales rurales. El paso humano hizo el terruño; el caballo, la nación; el auto, el continente; el avión, el planeta Tierra; el trasbordador espacial, el cosmos. La configuración vehicular de los territorios nos recuerda que el espacio más natural tiene una historia técnica. Lo reconfortante es que cada nuevo vehículo, lejos de borrar el territorio precedente, tiende a revalorizarlo. Lo que este último pierde en valores funcionales, lo recupera pronto en sabores afectivos. La cultura se apodera de la pequeña escala de la que nos desposee la macroeconomía, para erigirla como referencia y fundamento. En la actualidad, debido a que fuimos a la Luna, volvemos a apreciar el terruño. La virtud que tiene el progreso técnico de desbaratar socarronamente, en cada revolución locomotriz, las catástrofes esperadas, no es el menor encanto del vuelco completo de los espacios encajonados, más o menos enredados, en que nos movemos. Conectado con el ecosistema terrestre, cada uno se arrebuja en su nido. Cuanto más domesticadas están las lejanías, más mi *small is beautiful*.

Efecto jogging *en las lenguas*. La mundialización del inglés como herramienta estándar de comunicación tendría que haber sido definitivamente "lingüicida". No fue así. La lengua de las ciencias, las bolsas de valores y las redes despierta el patriotismo lingüístico de los dominados y sugiere más bien la necesidad del plurilingüismo. La dialéctica cultura/técnica, en este caso la del habla materna y la lengua vehicular, hace del unilingüismo multinacional (el inglés, lengua de la Europa unida) –ideal económico de los empresarios reunidos en federaciones– un sueño funcional pero no viable en el alma de los pueblos. El inglés obligatorio en el liceo y el *General American* de los modos de uso, letreros y revistas científicas reavivan la savia creativa de las lenguas criollas y la combatividad de los dialectos (especialmente en Europa, con sus sesenta lenguas habladas e imbricadas). Se esperaba que la normalización por

el estereotipo transformara todos esos idiomas vivos en lenguas muertas, noblemente confinadas al registro literario, o degradadas en *patois* campesinos más o menos empobrecidos. Ahora bien, frente al "médium" utilitario, la lengua de elección vuelve a ser la materna, la territorial, la inútil.[4] Lo vernáculo se recarga de valores míticos, deviene tierra de referencias espirituales, religiosas o mágicas. Renacimiento del hebreo y el árabe clásicos, lenguas ayer casi muertas. Renacimiento del corso, el bretón, el galés, el flamenco, el vasco, etcétera. Aparición en el escenario diplomático de conjuntos fundados sobre una idiomática común (países hispanoparlantes y francofonía). Las lenguas vivas, al negarse a morir, reterritorializan a los productores consumidores. La cultura está del lado de lo viviente, y lo propio de éste es ser múltiple, turbulento, proliferante. Antitécnico, si se prefiere.

Efecto jogging *en la vestimenta.* El vestuario es una marca distintiva de nuestra zoología social, y el ser viviente humano –lo hemos visto– se distribuye por unidades étnicas. Por eso la indumentaria es, como la lengua, un rasgo típico de etnicidad: Leroi-Gourhan no se equivocaba, sin duda, al ver en "la pérdida de los trajes nacionales y profesionales el signo más sorprendente de la desintegración étnica".[5] La uniformación del atavío vestimentario señala una nueva intercambiabilidad, altamente tecnológica, de los individuos, aligerados de su personalidad colectiva nacional, regional o corporativa (Ejército, Justicia, Clero, Universidad). Pero el uniforme de *blue-jeans*, remera y campera, el más pequeño denominador común de los vestuarios, tomado por mimetismo del más fuerte modelo de

4. C. Hagège, *Le Souffle de la langue*, París, Odile Jacob, 1990.

5. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, París, Albin Michel, 1970, t. 2, pág. 190.

identificación, el norteamericano, es compensado por la moda, el tatuaje, el *piercing*, así como, en un desenfreno de peinados y ropas, por proyección en la pantalla o delegación lúdica: éxito de las reconstrucciones de luz y sonido *in situ* (al estilo de Puy-du-Fou), producción de películas y telefilmes con vestuario de época, exhibiciones, procesiones y desfiles con atuendos de la comarca o de ceremonia.

Interrumpamos aquí la lista de síntomas, interminables. ¿Esos efectos inesperados son compensaciones secundarias, o bien reacciones en cadena? ¿Irredentismos sin futuro o exacerbación generalizada de lo endógeno por lo homogéneo? Nos inclinaríamos más bien por el segundo término. La lucha por las diversas "excepciones culturales" (a la ley de homogeneidad técnica), ¿no puede comprenderse como un sobresalto de la biodiversidad? ¿Y en ese concepto, como un impulso *natural*? ¿Cómo condenarla por "pasatismo" o estigmatizarla *a priori* como "reaccionaria" si nunca se sabe por anticipado todo lo que, de rebote, desencadena la destrucción de un ecosistema determinado, con su flora y su fauna particulares, en los segundos planos del medio ambiente? La profusión de especies vivientes en la biosfera exigió centenas de millones de años, y la de las culturas en la noosfera, miles de años. Esculpidas unas y otras por una sucesión compleja de operaciones selectivas, mutaciones y recomposiciones, se exponen las dos a un índice de extinción cada vez más alto. Si la preocupación ecológica llevó a luchar contra la destrucción de las "bibliotecas genéticas vivientes" que son las plantas y los animales, ¿cómo podría dejar que se extinguieran sin protestar las mnemotecas culturales producidas por la evolución creadora de las formas y los signos? ¿Por qué la desaparición de los cines nacionales, de las literaturas minoritarias o de las artesanías artísticas no suscitaría en ella la misma inquietud que el exterminio de las focas y las ballenas? El hombre tecnológico tiene tanta necesidad, y

por las mismas razones, de naturaleza como de cultura: de parques nacionales, jardinería, cantos de pájaros y ardillas en las plazas como de espectáculos vivientes, mitos incomprensibles y viejos grimorios. En dosis demasiado altas, la tecnicidad desequilibra los organismos civilizados (nuestras aglomeraciones urbanas), los cuales, pasada cierta fase de "desnaturalización", vuelven a fabricarse técnicamente naturaleza a medida –Gaia mezclada digitalmente en discos compactos, con mareas, truenos y petirrojos–, para escapar a la sobrehumanización tóxica del medio ambiente (transistorizado, cableado, con aire acondicionado, videovigilancia, etcétera). A tal punto necesita el ser humano, para respirar, espacios no humanos. Así como los seres vivientes demasiado bien equipados precisan un mínimo de cosmos, a la integración cósmica le hace falta un mínimo de etnicidad. Pero esta última preservación de las diferencias no carece de riesgos: la vuelta al punto de equilibrio puede tornarse convulsiva.

Es lo que ocurre cuando el espasmo identitario lleva hasta la insurrección integrista, alzada contra la erradicación utilitaria de las memorias periféricas. La revancha de la idiosincrasia sobre la uniformidad (de la que "la revancha de Dios", en los lugares donde la violación industrial fue más convulsiva, aparece como una variante exasperada) es la desagradable sorpresa de la ingeniería de la información, así como la territorialidad es el objeto malo del dogma librecambista. Las connivencias perdidas se recuperan en la sobrepuja de las autoctonías, la crispación de las pertenencias y otros retornos de lo reprimido del "hombre planetario". Ese *boomerang* golpea en el corazón de lo "posindustrial". En el país más rico de Occidente, donde más intercambiables (o menos identificables) son centros urbanos, partidos políticos, iglesias, cadenas de televisión, muebles y rutas, casas y tiendas, sabores y olores, las singularidades culturales son las más acentuadas y valoradas. La homogeneización

técnica del decorado, donde el color local tiende al cero mundial, *anywhere, somewhere*, realza la heterogeneidad interna de Estados Unidos e incita al respeto puntilloso de la "pequeña diferencia". La estandarización del medio en que se vive, asociada a la amputación televisiva de la memoria histórica, pone el *gap*, *gender-gap* o *ethnic-gap*, a la orden del día. Es ese culto exacerbado de las sensibilidades minoritarias (con control de las denominaciones virtualmente ofensivas para cada grupo racial, sexual o religioso) el que es objeto de burlas con el nombre de *political correctness*. El empobrecimiento monotécnico exalta la reivindicación multicultural, y la despolitización de la existencia vivida repolitiza a ultranza el universo simbólico (hasta el preciosismo en las perífrasis recomendadas). Prueba, en el interior mismo de un país faro, de que no se puede uniformar por un lado sin balcanizar por el otro. Un ejemplo complementario: el deporte mundializado. El etnocentrismo caricaturesco que caracteriza la retransmisión radiotelevisada de los Juegos Olímpicos –los 190 países nacionalizan sin pudor el acontecimiento al concentrarse exclusivamente en sus propias medallas– es el saldo final de la "gran fiesta universal". La Religión transfronteras del rendimiento corporal, parodia muscular de la Religión de la Humanidad de Auguste Comte: cada público ve en ella su parte y ninguno la ve en su totalidad. La misa mayor electrónica se nacionaliza instantáneamente, no en la recepción sino desde la toma de imágenes, en el encuadre. Todo sucede como si la mundialización de los objetos y los signos llevara en su reverso una tribalización de los sujetos y los valores. En ese sentido, sería erróneo ver en el nacimiento del planeta-ciudad una prueba de cosmopolitismo. En 1900, uno de cada diez habitantes del planeta era urbano; hoy lo es uno de cada dos. La transformación de las viejas ciudades amuralladas en aglomeraciones abiertas y flexibles suscita una ruralización salvaje de las mentalidades. En un siglo, el número de habitan-

tes urbanos del mundo árabe musulmán se multiplicó por cincuenta, y el de los militantes integristas en la misma proporción. Resaca urbana y no campesina, propia de las villas miseria y de los suburbios más que de los centros históricos tradicionales, subleva de preferencia a los aldeanos desorientados por las megalópolis y, en la universidad, a los científicos y técnicos más que a los humanistas. En las zonas en que era tradicional el papel estructurante de la fe, el fundamentalismo se presenta como la cultura de los desculturados de la técnica o el retorno a la tierra de los desterritorializados. En general, son los inmigrantes, los trasplantados y los llegados en fecha reciente quienes pregonan el retorno a las fuentes. Ya se trate de los *lubavitch*, los carismáticos o los "barbudos", la efervescencia mesiánica o el prurito ortodoxo se apoderan en primer lugar de los excluidos y desarraigados, dejando la tibieza y el compromiso a las personas establecidas y con abolengo. Dialéctica del dogma y el desconcierto. Decididamente, parece claro que la Historia nos quita con una mano lo que nos da con la otra: apertura por aquí, clausura por allá.

Al volver a levantar como murallas los antiguos parapetos, la brutal elevación de los zócalos memoriales resquebraja el planisferio. Ya desmanteló la Unión Soviética, actúa en la pacífica Europa, amenaza la cohesión americana y despierta a Asia. Aun cuando un excedente de tecnologías no corresponda necesariamente a un excedente de barbarie, habrá de admitirse que el primero no impide necesariamente el segundo. Tampoco impide que el progreso de los rendimientos industriales y los intercambios comerciales esté acompañado por una regresión de las formas de sociabilidad y las coexistencias. Una nación "evolucionada" puede volver a convertirse en tribu, y una conciudadanía republicana en consanguinidad "racial". Con el paradójico ascenso de las pulsiones comunitarias en la era de las interdependencias, ¿no se produce acaso en los parlamentos y

los gobiernos de las democracias representativas más civilizadas el reemplazo de las formaciones basadas en el cemento ideológico antiguamente dominantes por formaciones etnoculturales (Israel, India, Turquía)? Los *melting-pots* se agarrotan. Nivelación de las diferencias políticas, renacimiento de las identidades prepolíticas. ¿La teocracia al cabo de la desritualización? Para escapar a la esquizofrenia de las redes, que desincronizan y deslocalizan a los usuarios, ¿hay que arrojarse en la paranoia de los pogroms y los genocidios? ¿Cambiar una locura apacible por una locura furiosa? Ningún ser razonable aceptará pagar ese precio. Sin embargo, puede intentar comprender la intolerancia que combate. El recrudecimiento de las diferencias culturales, esa vitalidad étnica que toma mal cariz, es tal vez el enloquecimiento de una inmemorial sabiduría de los cuerpos. Puesto que la diferencia, ya se sabe, no es lo contrario de la armonía sino su condición (René Girard: "Allí donde falta la diferencia, lo que amenaza es la violencia"). El desdibujamiento de las líneas de demarcación cultural en una "interculturalidad" amorfa no sería menos perjudicial para la paz mundial de mañana de lo que lo es su exacerbación para la paz de hoy. Hipótesis "económica": los furores nacionalistas y confesionales de la posguerra fría, traducción de una búsqueda por ensayo y error del "equilibrio homeostático" de las etnias. Dividido entre la perspectiva de quedar amputado del mundo si no se ajusta a las normas y la de ahogarse en el tecnocosmos si olvida sus complicidades internas, desgarrado entre su medio interior (su capital cultural, sus pliegues y sus usos) y el medio exterior (el capital maquinístico mundializado), cada microcosmos en evolución se valdría de una especie de termostato inconsciente, para reequilibrar una desestabilización modernizante de su yo colectivo mediante una reestabilización arcaizante de intensidad análoga. Se asistiría entonces a una alternancia de fases de descentramiento y recentramiento, proceso de corrección a tientas

de un desequilibrio a través de otro. De tal modo, cada crecimiento brutal de los "factores de progreso y unificación" provocaría una elevación no menos cualitativa de los "factores de regresión y fragmentación". Así, por autorregulación, se restablecerían las personalidades colectivas que ven estallar su "burbuja" ante la invasión del más pequeño operador común.[6] ¿Optimismo especulativo o *amor fati*?

Si hubo una "metapsicología", ¿puede uno invocar inmodestamente a un gran ancestro vienés para aventurarse en una "metamediología", no menos inverificable y barroca? Se aprecian los riesgos para la reputación de seriedad. No por ello es menos cierto que cualquiera que reflexione sobre las extrañas atracciones (unidad y lucha) que ejercen unas sobre otras nuestras herramientas y nuestras memorias sentirá la tentación de concluir –estas simplificaciones terminantes son de mala ley científica pero a veces de buen rendimiento epidémico– que la posmodernidad será arcaica o no será.

LO PROPIO DEL HOMBRE

Donde es evidente que una etiqueta inusitada no siempre tiene su lugar en la tienda de novedades. Lejos de hacer un sacrificio a las beaterías futuristas, se trata de saber por qué, en todo momento, lo viejo y lo nuevo no dejan de conversar y cómo tantas abolidas fruslerías pudieron trasladarse hasta nosotros. Si bien la mediología se consagra a los procesos, agentes y vectores que aseguran las transmisiones del pensamiento, no

6. Habrá que remitirse aquí a nuestra *Critique de la raison politique*, París, Gallimard, 1981 [Trad. cast.: *Crítica de la razón política*, Madrid, Cátedra, 1983], donde este mecanismo se analiza con más detalle, en términos de "principio de constancia".

es un nuevo estremecimiento a deslizar furtivamente entre la "sociología de los medios" y las "ciencias de la información y comunicación", rúbricas ya venerables. Además de que esta reflexión comenzó hace varios siglos, en maestros ilustres y algunos oscuros, su campo de pertinencia limita con la prehistoria y mira hacia la antropología. En el fondo, en ella se discute lo que define la rama humana en su esencia y mediante lo cual se distingue de sus primos simiescos: la aptitud del *sapiens* para transmitir, de una generación a la siguiente, y a pesar de las leyes más formales de la biología molecular, caracteres adquiridos. ¿No sería ésa, a fin de cuentas, la más breve o la menos inexacta de las definiciones que puedan darse de la *cultura*, cuando se la opone a la naturaleza?

Al margen de los esquemas de respuesta innata, los estereotipos de conducta inscriptos en su código genético, el milano, el oso o el tejón no transmiten nada tangible a su progenitura. La experiencia de un animal está perdida para su especie, y con cada nacimiento todo debe recomenzar. Parece que en un estadio superior de organización, los primates no humanos, y en particular los chimpancés, serían susceptibles de transmitirse ciertos comportamientos aprendidos, todos ligados a funciones utilitarias como la obtención de los alimentos o la consolidación de su nicho ecológico. Lo cierto es que no se conoce tradición animal que, con el paso del tiempo, llegue a sumarse a la repetición de los rasgos de la especie. Los primates aprenden uno del otro; no acumulan de consuno. Por eso, al margen de la deriva de las especies y las mutaciones genéticas, que tienen una escala geológica, las sociedades estables del reino animal permanecen invariables. La danza bulliciosa de la colonia de abejas poliándricas en torno de la colmena, que hoy observo, es la misma que contemplaba Virgilio en la campiña romana, pero el grupo de parisinos a quienes veo moverse por mi barrio tienen otros gestos y costumbres que los habitantes de las siete

colinas en la época de Augusto. Nuestras estructuras familiares, por ejemplo, evolucionaron considerablemente, pero, idéntica a través de los tiempos, la abeja reina siempre es fecundada por varios machos en el transcurso del mismo vuelo nupcial. Ésa es toda la diferencia entre la vida natural y la vida histórica, como duración interiorizadora: el hombre es el único animal que conserva huellas de su abuelo, y puede ser modificado por ellas. Se inventa en la medida en que almacena. Dotado de la misma estructura atómica y sometido a las mismas leyes físicas y biológicas que las otras especies animales, y compartiendo el mismo planeta, el género humano tiene de particular el hecho de que cada uno de sus miembros puede, por procuración, vivir en él una experiencia que no vivió personalmente. Ahora bien, está establecido que la experiencia adquirida por un individuo –contrariamente a lo que habían supuesto Lamarck o Spencer durante el siglo pasado– no se conserva en el plasma germinal. La biología nos ha enseñado que "la estructura nucleica no es accesible a la experiencia adquirida y se mantiene invariable a través de las generaciones" (François Jacob). De lo cual se concluye que lo que les sucedió a mis antepasados no estaba inscripto en las células somáticas de mi embrión. Sin embargo, lo que soy, creo, pienso y decido depende en buena parte de lo que fueron sus trabajos y sus días. La herencia es de todos los seres vivientes, sólo el hombre puede ser heredero.*

Que la diferencia antropológica deba buscarse en ese desenganche de lo genético y lo no genético no había escapado a la

* En el original se utiliza en primer lugar el término *hérédité*, que incluye el sentido referido a la transmisión de caracteres biológicos y genéticos; el segundo, *héritage*, corresponde al ámbito de lo jurídico y por extensión lo cultural. Como el español tiene una misma palabra para ambos casos, "herencia", fue necesario reformular la frase con la introducción de "heredero", para que se aproximara al sentido que tiene en francés (n. del t.).

presciencia de las filosofías, aun antes de que los conocimientos positivos permitieran nombrar y explicar "la lógica de lo viviente". En el comienzo del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, con una premonitoria intuición, Jean-Jacques Rousseau, en quien algunos ven al fundador de la antropología, consideró ese rasgo de excepción como idóneo para poner término a las controversias acerca de las facultades respectivas del hombre y el animal –fuerza, movilidad o sensibilidad, etcétera.

> Aun cuando las dificultades que rodean todas estas cuestiones –escribe– dieran lugar a ciertas discusiones sobre la diferencia entre el hombre y el animal, hay otra cualidad muy específica que los distingue y acerca de la cual no puede haber dudas: es la facultad de perfeccionarse, facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y se encuentra en nosotros, tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal es al cabo de algunos meses lo que será toda su vida, y su especie al cabo de un milenio lo que era el primero de esos años.

Esta "cualidad muy específica" ya había inspirado a Pascal su grandiosa visión de la criatura: "la sucesión de todos los hombres, en el transcurso de tantos siglos, debe considerarse como un mismo hombre que sigue subsistiendo y aprende continuamente". El perspicaz Auguste Comte, a su turno, comprobará que "la humanidad está más hecha de muertos que de vivos" y definirá la cultura como "el culto de los grandes muertos". Los himenópteros ignoran esta excentricidad y nadie pensará en el orden de los carniceros como mamíferos que siempre crecen y aprenden sin cesar. Como la filantropía es muy perjudicial para el conocimiento del hombre, el único error de los antiguos filósofos que supieron destacar la importancia decisiva del almacenamiento generativo –el salto de lo

transitorio a lo acumulativo– fue rodearlo enseguida de consideraciones moralizantes. En lugar de examinar esta particularidad en dirección a las fuentes y exhibir toda su extrañeza fáctica, en cierto modo la ahogaron en las conclusiones escatológicas que les inspiró, de modo que en este tópico la especulación pronto reemplazó a la curiosidad. Comencemos, por lo tanto, por descartar todos los valores. Separemos claramente lo operativo de lo edificante. No nos preguntemos, en la huella de los grandes predecesores, si a esta singular facultad de archivar, acumular y hacer circular cosas que no existían en el inicio de la aventura filogenética corresponde una mejora o una degradación del *phylum*; si conviene ver en ella una prueba de "perfectibilidad" o de corruptibilidad del ser humano; si es importante exaltar con Malraux la cultura como "la herencia de la nobleza del mundo" o estigmatizarla con ciertos nietzscheanos como la marca en nosotros del animal enfermo. El objetivo del mediólogo, más sobrio, da la espalda a esos arrebatos. Se contenta con desplegar las panoplias que pueden hacer operativa una transmisión y plantear la pregunta metodológica: *¿en qué condiciones es posible una herencia?* Pregunta tan trivial como insólita, como todas las preguntas interesantes, que suelen hacer de una banalidad un enigma. Que la evolución de la humanidad obedezca a las hipótesis de Lamarck (concernientes a la naturaleza hereditaria de los caracteres adquiridos) que tuvieron que tirarse a la basura no parece perturbar los espíritus. La extravagancia *contra natura* parece a todos lo más natural del mundo, en vista de que la transmisión cultural es más crucial, por lo que pone en juego, y más sensible en sus efectos, a escala de la especie que del individuo. Nos comportamos en esta materia como herederos ingratos (algunos llegan a hacer de la palabra una injuria), lo cual puede comprenderse. Ya se *incorpore* el patrimonio ancestral a nuestro comportamiento en la forma prerreflexiva y maquinal de una cultura práctica (posturas del cuerpo,

ritmos cotidianos, prácticas del espacio) o bien que se nos imponga materialmente *objetivado* en la forma de utensilios, ciudades, redes y recopilaciones (ese medio banal y cotidiano del que ya nada nos señala la artificialidad), lo adquirido nos es poco menos que invisible. Salta a los ojos, cuando es cosa, y tapiza la retina, cuando es reflejo. Nuestra desenvoltura con respecto a lo que nos precedió, equipó e instruyó tiene algunas excusas. Contemos entre ellas la dificultad con que nos topamos para coordinar mentalmente dos escalas de tiempo de signo contrario. ¿De qué manera el individuo cuyo sistema nervioso se altera y su rendimiento disminuye al envejecer –ya que las neuronas destruidas no se reemplazan– retendría espontáneamente en su mente la idea de que el sistema nervioso de la humanidad, por su parte, no deja de multiplicar sus conexiones y complejizar sus operaciones?

Un naturalista pudo señalar que somos la única especie animal capaz de influir sobre su evolución. Lo que somos efectivamente, no lo somos de una vez por todas, porque cada día agregamos un nuevo patrimonio no hereditario al otro –capaz de retroactuar sobre él, como lo vemos en la ingeniería de lo viviente y las "manipulaciones genéticas"–. La transferencia de información codificada en los genes, cumplida a través de la cadena reproductiva de los organismos, sigue adelante pero por caminos no naturales, y el ser vivo humano agrega al programa genético de lo viviente en general la prótesis técnica. "La vida –señala Georges Canguilhem– hace desde siempre sin escritura, mucho antes de ésta y sin relación con ella, lo que la humanidad buscó a través del dibujo, el grabado, la escritura y la imprenta, a saber, la transmisión de mensajes."[7] La vida propone

7. G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1979, pág. 362.

una mnemoquímica, y la cultura una mnemotécnica, prolongación de la primera por otros medios. Estos recursos artificiales configuran un mecanismo común a la constitución de un saber y al desencadenamiento de una historia; tanto el agente de un devenir como el productor de conocimiento necesitan esos complementos de memoria agregados a la dotación biológica, de los cuales la escritura fue el más notable. "*Verba volant, scripta manent.*" ¿De los pueblos sin escritura no se dice por lo común que no tienen historia? "La diferencia entre la historia humana y la historia natural –observaba otrora Vico– es que hemos hecho la primera pero no la segunda." Consideremos ahora mediante qué herramientas se hace la diferencia.

"Meditar sin huellas deviene evanescente", comprueba Mallarmé. ¿Geometría? Perduración de las figuras de Euclides. ¿Cristianismo? Perduración de las palabras evangélicas. ¿Pintura? Perduración de trazos y pigmentos. La huella, por su insistencia, trasmuta el recuerdo individual en recuerdo social. Saber es acordarse, recuerda el esclavo geómetra del *Menón*. Hacer no lo es menos. Hacer la revolución es, en parte, querer repetir las revoluciones pasadas: revolucionario por ser conservador. Todos leímos que "los hombres hacen la historia pero no la hacen libremente, en condiciones escogidas por ellos, sino directamente dadas, legadas por la tradición" (Karl Marx). Esta "tradición de las generaciones muertas" que el autor de *El 18 Brumario* presentaba como un obstáculo "gravoso como una pesadilla en la mente de los seres vivos" demostró luego ser su pista de despegue: no sólo lo que tira hacia atrás sino lo que impulsa a la humanidad hacia adelante. Todos saben que las subversiones son obra de los buenos alumnos y que con las fidelidades se expanden los valores de ruptura: una sociedad que ya no reconoce antepasados puede borrar su futuro. Es preciso, sin embargo, que los actos no se desvanezcan con las vidas, que las palabras sobrevivan a las voces, y los postulados de Eu-

clides a la irrigación del cerebro de Euclides. La humanidad se cocina un porvenir con restos: glifos, trazos o marcas. Piedras grabadas, rollos de papel, estelas. El prehistoriador necesita documentos óseos, y el historiador documentos a secas (aun cuando, habida cuenta de que la supervivencia de un pasado no equivale a su conocimiento, la historia como ciencia no es simple memoria sino crítica de la memoria). Para el paso a la humanidad como educación permanente de sí, la huella es estratégica. La difusión a distancia (alfabeto, libro, audiovisual) es secundaria con respecto a la *fijación*: si la primera puede hacer cambiar de civilización, la segunda engendra *la* civilización, nada menos, o sea el traslado, que ilumina el futuro, de un pasado hacia el presente.

¿Qué queda cuando se ha olvidado todo? El objeto. Confiar una performance que pasa a un soporte que dura es el medio menos incierto de hacerle atravesar el espacio y el tiempo. La vida se hace duración o conciencia de sí por medio de lo no viviente, lo sin conciencia; y un primate humano que no dejara nada tangible tras de sí retornaría a la condición del gran simio. No es que los materiales constitutivos de una espiritualidad escapen a la degradación natural, la polución o los microorganismos: también los archivos están sometidos a la entropía general (el papiro es destruido por la humedad, el pergamino por el fuego, el papel por el ácido, los discos de vinilo por el calor, las bandas magnéticas por la desmagnetización, etcétera). Las grutas decoradas se alteran, los hierros forjados se corroen, los mármoles se desmoronan, las tapicerías se decoloran, los vitrales se deslavan con la lluvia. Bacterias, hongos, virus y algas no perdonan a los sólidos (por eso, justamente, hay una Dirección de Patrimonio, laboratorios de investigación, conservadores de objetos artísticos e inspectores de monumentos históricos). En todo caso, una materia inanimada es más confiable que una materia orgánica, un monumento menos incierto que un embalsa-

mamiento, ya que los mausoleos duran más que las momias. ¿Existiría en nosotros lo memorable sin lo que llamamos monumentos, las únicas entre nuestras construcciones al parecer desprovistas de utilidad? El *monumentum* –género que va del medallón al fetiche y del museo al disco rígido– actúa como reactivación y no como supervivencia (es lo que sucede con el "monumento a los muertos" de nuestras aldeas, que es menos piedad para con los desaparecidos que advertencia de que hay que morir por la patria, dirigida por si acaso a los sobrevivientes). Bajo el *moneo* (yo advierto) de monumento yace la raíz griega *men*, el espíritu, el alma.[8] En ello radica toda la paradoja del espíritu como sujeto, que se hace presente a sí mismo por una puesta a distancia de sí en el objeto (y es una lástima que el Malraux del *Museo imaginario* haya separado en ese punto el dominio de las formas del dominio de las técnicas, cuando la historia de la materialidad estructura y ritma la de lo imaginario). Al materializar mi experiencia, la disocio de mí y le permito sobrevivirme. La extraigo de su contexto probado y la pongo a disposición de otros, la hago de libre uso, apropiable (por cualquiera que posea el código). Hago transitar lo intransitivo. Colectivizo virtualmente mi singularidad, y permito a cambio que un colectivo futuro me identifique como singular. Doy procuración a otros para vivir y pensar vicariamente lo que yo viví o pensé. Yo mismo no puedo interiorizar más que lo que fue exteriorizado antes de mí, de modo que el vínculo del adentro de un hombre con el adentro de otro aún no nacido pasará por un afuera, una materia trabajada, el testimonio en la carrera de postas de las generaciones. No hay duda de que, a diferencia de la señal vocal o gestual, la señal química del ani-

8. Véanse las elaboraciones de Jean Clair, *Theimer: notes pour un parcours*, Praga, 1996.

mal (secreción de las glándulas o marcación con orina) puede emparentarse con una memoria, que permite la decodificación del mensaje en ausencia del emisor, del mismo modo que la huella escrita. No hay allí más que un esbozo, dado que la memoria humana amovible requiere la intervención del par funcional mano-herramienta. La facultad de simbolización, de la que nos enorgullecemos con justa razón, ¿tendría importancia para los descendientes si no se le agregara la capacidad de legar los símbolos? Esta última exige lo concretizado (el testimonio *registrado*, el discurso *consignado*, el gesto *petrificado* o *dibujado*): la letra salva de la aniquilación al espíritu. Una superficie de inscripción convierte tiempo en espacio, y es el espaciamiento de "lo que jamás se verá dos veces", que hace del grito una palabra y de la señal un signo, lo que aumenta, dinámicamente, la importancia de lo ocasional. En suma, la humanidad no tendría historia espiritual si no hubiera aprendido a transformar la materia en artefacto.

¿No podría incluso aventurarse, en contra de nuestras recientes supersticiones, que si el código puede ser animal, sólo el soporte es humano? La reina de las abejas, la *apis mellifera*, hace uso de un lenguaje altamente sofisticado –visual, auditivo y olfativo– para informar a sus congéneres la ubicación de una fuente de alimentación, mediante una sutil combinación de figuras de danza que las seguidoras descifran. Delfín o chimpancé, el animal comunica, no graba. Emite señales, no tiene archivos. Sigue pistas, no construye rutas. Deja al aire libre cadáveres biodegradables, no cava sepulturas para hacer que los despojos sean psicodegradables en el fuero interno de los sobrevivientes (sepultar es dar una forma memorable y perenne a lo que pronto ya no la tendrá). La paloma mensajera se orienta mucho mejor que nosotros en la hora solar, por eso no fabrica ni gnomones ni sextantes. Los mamíferos de sangre caliente tienen territorios, no levantan puestos fronterizos. Entre un tra-

yecto y un trazado o, si se prefiere, entre la pista y el camino, hay un cambio de linaje en el reino arborescente de lo viviente. Todo sucede como si "el milagro humano" hubiera consistido en *materializar*, reverso y complemento paradójico de "mentalizar".[9] Allí está la hazaña, el Rubicón que separa la inteligencia (antropoide) de la espiritualidad (humana); la aparición en el paisaje de *objetos* amovibles y transferibles. El animal sólo quedó rodeado de *cosas*. El criterio antropológico es, en términos propios, "el artefacto como mediación entre lo humano y lo material" (Bernard Stiegler). ¿Se puede abarcar con un mismo gesto teórico el conjunto de los artefactos y artificios mediadores que permiten, en medios determinados, una transmisión de sentido –conjunto que liga simultáneamente y uno por el otro, el hombre al hombre y el hombre a la materia–? Ése sería el ideal. Hipotéticamente, permitiría señalar, con precisión, lo que separa *y* une el cubil y la vivienda, la manada y el grupo, el itinerario y la ruta, el nicho ecológico y el espacio público o, si se prefiere, el *tool-user* que es el mamífero superior y el *tool-maker* que es el *sapiens sapiens*. Es muy probable que allí se encuentren, silenciosos y claroscuros, los eslabones faltantes que permitirían pasar de lo biológico a lo cultural (y, en el espacio académico, de una etología a una etnología).

El descubrimiento de los restos del australopiteco en las sabanas africanas hizo retroceder los comienzos del proceso de hominización hasta cuatro o cinco millones de años. Los prehistoriadores (en especial a partir de los trabajos de Yves Coppens) siguen discutiendo los caminos y fases seguidas por la rama homínida hasta la aparición de las primeras ciudades hacia

9. Las rutas marítimas o aéreas no tienen sustrato sólido, se dirá, pero se materializan en cifras y líneas sobre el mapa, soporte de memoria tangible y almacenable.

el año 5000 a.C. Sobre esta playa de tiempo (inmensa a escala histórica, minúscula a escala geológica) se desarrolló en un doble plano, técnico y simbólico, la progresiva conquista del espacio y el tiempo, otras tantas etapas en la *tecnogénesis* del ser humano. Al reconstituir la lógica de conjunto de esas emergencias en escalones, André Leroi-Gourhan demostró prácticamente que, como el homínido se humaniza por sus operaciones, la técnica había inventado al hombre tanto como el hombre la técnica. Si es cierto que "el hombre está programado para aprender" (F. Jacob), ¿no es posible, en una primera aproximación, calificar de "técnica" toda actividad que no figure directamente en el programa? Hablar es una disposición natural: los seres humanos normalmente constituidos articulan, no hay sociedad sin habla; consignar la palabra es una actividad técnica: la notación fonética del pensamiento no está inscripta en el genoma. Eso es prueba de que no es originaria y ni siquiera, una vez adquirida, universal. Hubo sociedades sin escritura, otras pueden ignorar el alfabeto vocálico y utilizar ideogramas. Nuestro linealismo gráfico no forma parte del patrimonio genético de la especie; es una invención datada y localizada, que habría podido no existir. Guardémonos, en efecto, de cometer "el error fundamental de considerar que sólo hay técnica cuando hay instrumento", aparato o máquina, como nos lo recordó Marcel Mauss en *Les Techniques du corps* (1936). Además de que hay técnicas de la danza, la marcha, el acunamiento y el transporte de cargas (su cuerpo es "el primero y más natural instrumento del hombre"), hay herramientas intelectuales (la numeración, la escritura, etcétera) sin aparataje aparente, así como "actos tradicionales eficaces" sin utensilios a su disposición.

No se indicarán aquí en detalle las demostraciones y descripciones del antiguo alumno de Mauss que supo reconstituir, sin especulaciones espiritualistas o teleológicas, la evolución, coordinada en cada fase, del cerebro y la mano, desde el desa-

rrollo de la región prefrontal hasta la computadora. Intentaremos captar su espíritu. El autor de las excavaciones de Pincevent y Arcy-sur-Cure pensó como una continuidad la evolución biológica, el progreso técnico y la organización social, sin confundir los tres niveles pero sin separar el sector "lenguaje" del sector "herramienta". Éstos están vinculados neurológicamente y surgen en las mismas fases. Año 35.000 a.C. (fin del musteriense): aparición de los colorantes, los primeros ritmos gráficos, las sepulturas y las hachuelas de piedra; año 6000 a.C.: sedentarización agrícola, metalurgia, escritura y ciudad. Simultaneidad de las técnicas y el lenguaje. Al mostrar la codeterminación del campo de relación cara/mano, el partidario de las cronologías comparadas pudo anunciar en 1960 los últimos descubrimientos del año 2000 (hipertexto, realidad virtual, viajes inmóviles, etcétera) porque supo poner en perspectiva el guijarro pulido y la pantalla chica, las necrópolis del neolítico y las industrias culturales.[10] ¿Cómo? Identificando en la larga duración las tendencias evolutivas de los linajes técnicos, en torno de la tendencia central a la *exteriorización del interior*, según la escala decreciente de las energías (sucesivamente del esqueleto en el sílex tallado o el hacha, del músculo en la tracción animal, el molino de agua y de viento, del lenguaje en la escritura, del cálculo en la máquina de calcular, de la imaginación en el cine y la televisión). La tecnología se ancla en la biología y las herramientas no son frutos de la inteligencia sino de la vida. Cuando el cerebro alcanzó su mayor volumen (1.500 cm^3), el utensilio experimentó un progreso fulminante. El hombre supe-

10. De André Leroi-Gourhan (1912-1986) habrán de leerse: *Évolution et techniques*, t. 1, *L'Homme et la matière*, 1943, y t. 2, *Milieu et techniques*, 1945, París, Albin Michel, col. Sciences d'aujourd'hui. Y sobre todo su obra maestra, *Le Geste et la parole*, t. 1, *Technique et langage*, 1964, y t. 2, *La Mémoire et les rythmes*, 1965.

requipado del año 2000 tiene la misma cantidad de neuronas que el de Neanderthal hace treinta mil años, pero la evolución dio un salto fuera de su fortaleza somática para galopar por el exterior. El lento pasaje del pez al *paleanthropus*, de la era primaria a la era cuaternaria, no se detuvo allí; prosiguió y se aceleró desde el *chopper* hasta la central nuclear, en el corto intervalo que separa al *zinjanthropus* del "hombre simbiótico". De tal modo, hay algo inexorablemente común entre la evolución de los dispositivos técnicos y el encadenamiento de los invertebrados, y luego los mamíferos de sangre caliente y los primates de dentición completa, que hace un poco vana la recriminación humanista. Aceleración de la corriente, identidad de dirección: de lo simple a lo complejo. El cuerpo del *faber* "exudó sus herramientas como garras" para acercarse a la materia y asimilar las fuentes de energía del medio, hasta armarse una envoltura artificial, una película cada vez más espesa y compleja de órganos interpuestos, con la ayuda y a través de los cuales se protege, alimenta y desplaza (consumiendo su madera con la azuela, su carne con el cuchillo, etcétera). Jamás tuvimos una relación inmediata con la naturaleza, sino mediatizada desde el primer momento por aparatos y símbolos. ¿Por qué semejante sobreequipamiento tecnocultural? A causa de nuestro subequipamiento fisioanatómico, insuficientemente especializado. "Es la debilidad de la mano la que suscita y exige la herramienta." Si hubiéramos tenido el reloj interno de la paloma mensajera, no habríamos necesitado inventar la clepsidra ni la brújula astronómica. "Apropiado para todo, inmediatamente bueno para nada", el bípedo desarmado de postura vertical, que era casi un "error de la naturaleza", sacó provecho de ello para hacerse polivalente, omnívoro, funcionalmente oportunista, viajero y adaptable a todos los climas y medios (el *sapiens* es la única especie animal repartida en los cinco continentes). "Perecerás por tus virtudes, triunfarás por tus vicios", dijo Nietzsche. ¿De-

sarreglo o coronación de la corriente filogenética? Una cosa y la otra, una por la otra. Un bovino necesita cuarenta y siete días para duplicar su peso de nacimiento, un equino sesenta, un *sapiens* ciento ochenta. Bajo las presiones selectivas del medio, la demora biológica de la maduración suscita el salto adelante en la aculturación, y la debilidad de nuestros comportamientos hereditarios traslada las posibilidades de supervivencia específica a la transmisión cultural, y en particular a la educación de los pequeños (dependientes de los adultos durante más tiempo que todos sus primos antropoides, que tienen una fase de adiestramiento más corta). De tal modo, a la famosa pregunta: "¿Qué es aquello cuya falta le impide al hombre seguir siendo un animal?", casi podría responderse: una sólida dotación genética, defecto convertido en ventaja comparativa por el "robo del fuego". Tal sería el núcleo racional subyacente al mito de Prometeo, del que no hay que olvidar que la proeza impía no se debe al orgullo sino a la falta de su hermano Epimeteo, el atolondrado que había vaciado su cesto de regalos hasta quedarse sin cualidades con que dotar a los hombres, los benjamines de la distribución de esencias. La fuerza para los leones, la velocidad para los antílopes, los cascos para los cuadrúpedos, la piel para los osos. Y nada para el bípedo implume. Sin duda, al enclenque hubo que darle al menos el fuego, para que pudiera sobrevivir. En el comentario inspirado y preciso que hizo del mito fundador (sin Prometeo no hay Fausto), Bernard Stiegler puso en evidencia la relación existente entre "la tecnicidad originaria de los mortales" y su "defecto de origen".[11] La prótesis técnica, pese a su nombre, no es un simple añadido, un accesorio anodino; hizo que se largara la carrera. Del mundo técnico se dice

11. B. Stiegler, *La Technique et le temps*, t. 1, *La Faute d'Épiméthée*, y t. 2, *La Désorientation*, París, Galilée, 1994 y 1996.

que se ha convertido en nuestra segunda naturaleza; pero como no teníamos una primera, no hubo posibilidad de elegir. El ser humano: de entrada, un ser de segunda mano.

El estancamiento de nuestra dotación orgánica desde el hombre de Neanderthal –del que conservamos la caja craneana y la estructura ósea y muscular– tuvo como contrapartida una ampliación explosiva de los artefactos de ayuda, en el exterior; y si nuestra facultad de memoria individual se redujo con los ayudamemorias gráficos (como lo había pronosticado muy claramente Platón al detallar en su *Fedro* los efectos y perjuicios del descubrimiento del dios Tot), esta pérdida localizada es compensada en exceso por la enorme acumulación de "memoria extracerebral" que constituye el instrumental colectivo de la humanidad. Ahora bien –milagro y peligro de estos resultados–, tanto la memoria exteriorizada como el trabajo y la potencia no tienen límites asignados de antemano. Esta ilimitación abre a las sociedades una marcha sin fin, por lo cual la tesis de un "fin de la historia" es una idiotez, ya que la técnica es lo que no puede dejar de reimpulsar la historia. Desmultiplicación sin techo previsible (hasta ciertos topes físicos, por ejemplo la velocidad de la luz). Siempre habrá más fuerza abrasiva en una muela de molino que en las uñas de mis manos, más información almacenada en mi biblioteca que en mis neuronas, más capacidad de cálculo en un microchip de silicio que en el cerebro de Einstein. Esta capacidad de expansión marca la diferencia entre la instrumentación ocasional (el apilado de cajas efectuado por un chimpancé para alcanzar una banana) y la superación de las "artes y oficios". Un órgano artificial supera toda funcionalidad puntual: acarrea consigo una tradición, vale decir, toda la serie de gestos que condujeron a su producción y los requeridos por cada nuevo uso ("cadena operativa" que ya pone algo del *sapiens* en el viejo *homo faber* y de cálculo mental en el menor gesto técnico). A diferencia del *instrumento* que

puede agotarse en el uso inmediato, la *herramienta* se modela *antes* y se conserva *después* de su utilización. La más rudimentaria funciona como conservadora de la memoria. Una talla bifacial en forma de almendra es realmente depósito y vector de cultura, portadora de una competencia aprendida (la percusión) y prolongada de una a otra generación de percutores. Una mediología hipotéticamente consumada –a cien leguas de nuestro bricolaje– podría comenzar su itinerario no en las primeras placas de piedra decoradas con signos abstractos sino, cien mil años antes, en el raspador de sílex del paleolítico inferior, primera creación cultural atestiguada. Debería permitir que escrutáramos nuestro propio paisaje ideológico con la mirada fría del excavador de necrópolis que reconstruye tal o cual mentalidad desaparecida por su cultura material y el trabajo de los materiales (piedra tallada o pulida, hueso, bronce, etcétera), y deduce sus estructuras internas del ordenamiento externo de sus vestigios. Mutaciones, hibridaciones, derivas: nada de veredictos moralizantes. Hay mucha distancia desde ese desapego controlado a nuestros tanteos exploratorios. Que quede claro, sin embargo, que la más seminal de nuestras fuentes de inspiración extraliterarias (con la exclusión, por lo tanto, de los Diderot, Hugo, Balzac y el profético Valéry) no es MacLuhan, y ni siquiera Walter Benjamin (para nosotros, acreedor más privilegiado que el canadiense), sino ese genio científico escandalosamente desconocido: el autor de *L'Homme et la matière*. Sin haber tematizado la transmisión en cuanto tal, ese solitario se atrevió, con paciencia y meticulosidad, a volver a soldar las conquistas simbólicas con las conquistas técnicas. Si un desheredado no pudiera llevar sino una sola obra del rubro "ciencias del hombre y la sociedad" a una isla desierta o la cárcel, guardaría en sus alforjas *Le Geste et la parole*. Es, hasta donde sabemos, el informe más denso sobre "la sucesión de los hombres" (Pascal), en que las incesantes idas y vueltas entre lo

corporal y lo espiritual, los vectores y los valores, las memorias y las liberaciones, permiten abarcar, directamente en la dinámica de los milenios, la evolución combinada en todo momento del córtex, el sílex y el signo.

Capítulo III

Imperialismos

El hombre es por lo tanto el animal que produce técnicamente una cultura. La percepción sintética del prehistoriador da su coherencia a la historia larga de la hominización, al mostrar la unidad paradójica de la invención técnica y la invención social. El éxito de un Leroi-Gourhan consistió en haber podido articular las dos vertientes de la aventura a lo largo de los milenios. En lo cual el carácter recapitulador de su obra –el ser humano que trasciende lo biológico mediante la técnica– propone una incitación fundamental a la investigación aquí evocada. Por el momento, y en el corto plazo, es forzoso abrirse un camino entre dos respuestas totalizadoras y a veces totalitarias al problema planteado, dos imperios a los que podría llamarse, sin cargar demasiado las tintas, "todo social" y "todo biológico".

Al actuar la transmisión cultural como factor común, el campo mediológico se parece mucho a un cruzamiento; sin lugar a dudas, en principio bordea dos sistemas explicativos, dos vastos macizos disciplinarios que lo limitan "por arriba" –la sociología– y "por abajo" –la biología–. Aunque esos polos de racionalidad se pongan frente a frente en los dos extremos de un hecho humano indivisible (en donde se anudan, de manera

aún oscura, relaciones sociales y conexiones nerviosas, códigos culturales y un código genético), disponerlos en simetría para no inclinarse por ninguno en particular sería alcanzar una falsa claridad. No hay duda de que uno se sentirá más cercano, más implicado por las diversas sociologías de la cultura, el arte, la ciencia o la educación que por las distintas variantes de la sociobiología a la moda de E. Wilson. En deuda con numerosas ciencias sociales (empezando por la historia de las mentalidades, la de las técnicas y las prácticas culturales), la búsqueda de la tercera vía, además, estaría mal ubicada para instalar procesos cuyos medios teóricos evidentemente no posee: al menos debe indicar a qué se adosa y por qué se *desengancha*. No se trata de cuestionar conquistas científicas de indiscutible validez, aunque de valor desigual (según esas estrategias de distanciamiento que, como dice Bourdieu, tienden a "acumular las ganancias técnicas del préstamo y las ganancias simbólicas del rechazo"), sino más bien de encontrar la justa articulación, el encaje adecuado entre diferentes niveles de realidad. El enfoque mediológico tiene sus razones, que la razón sociológica y la razón biológica no quieren, no pueden y no deben conocer, en la medida en que la validez de aquél comienza donde termina el espacio de pertinencia de éstas. El suyo se produce por descentramiento: lo que un sociólogo, por ejemplo, tendrá por marginal o no pertinente, en función de sus principios críticos de recorte, será para el mediólogo central y consistente. El equipamiento técnico, por ejemplo. O si no las restricciones de un medio de transmisión (o mediasfera) históricamente determinado.

LOS RIESGOS DEL "TODO SOCIAL"

"Lo característico de lo viviente es hacerse su propio medio,

producir su propio medio."[1] Señalemos en primer lugar que no lo compone de cualquier manera, sino en función de los imperativos biológicos que le son propios. Dato contingente pero coaccionante. "Si el hombre hubiese poseído una dentadura raspadora y un estómago de rumiante, las bases de la sociología habrían sido radicalmente diferentes."[2] Molares trituradores y un estómago simple ponen el eje de la supervivencia en el consumo de alimentos carnosos, naturalmente escasos, lo que impone determinada relación con el espacio y por lo tanto cierto modo de agrupamiento, que excluye la trashumancia masiva, propia de los herbívoros, y entraña la frecuentación de un territorio definido, con sus puntos de fijación alimentaria que evolucionan al capricho de los ciclos estacionales. Aquí tenemos un ejemplo de coacciones originarias –la relación alimento-territorio-densidad–, de las que un enfoque sociológico no puede sino hacer abstracción (so pena de una regresión al infinito), pero el historiador adivina qué incidencia pudo tener sobre las relaciones de dominación entre los sexos esta especialización prehistórica de las tareas –caza masculina, recolección femenina– derivada de una búsqueda alimentaria de exigencias fisiológicamente determinadas (mucho más nítidamente que en el mundo animal superior). En general, la necesidad que todo organismo tiene de captar la materia viva es lo que lo confronta con su medio físico y lo obliga, para sobrevivir, a negociar técnicamente con él. La cultura del *sapiens* se produce a raíz de un roce continuo entre un interior y un exterior, en la medida misma en que él se adapta a su medio por el rodeo de una película de herramientas, órganos exteriorizados, verdadera armadura metabolizadora a través de la cual regula sus intercambios

1. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, París, Vrin, 1975, pág. 129.
2. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, op. cit., t. 1, pág. 212.

con los yacimientos de energía que lo rodean. La vida pudo describirse como una conquista continua de movilidad, prueba de autonomía creciente con respecto al medio. Por eso el bípedo implume es *locomotor*: recorre un territorio, señala fuentes de alimentación, observa el cielo, abre caminos, tiende puentes. Para un sociólogo, lo mismo que para el historiador, esto funciona sin necesidad de decirlo. Para un mediólogo, funciona mejor al decirlo, y los medios de locomoción, como las vías de comunicación, constituyen el centro de un blanco, un nudo problemático.

Además de que el sociólogo no tiene que vérselas con los hombres de las cavernas sino con sociedades complejas, cada marco epistemológico recorta en el mundo sus ventanas de percepción y reflexión. La sociología no se habría convertido en una disciplina si las organizaciones sociales se pudieran asimilar a las necesidades específicas; son las variaciones concretas de las funciones biológicas invariantes (dominación, sexualidad, territorio, adquisición, agresividad) las que interesan al descendiente de Durkheim y Max Weber. Frente al abanico de formas sociales existentes, nuestro cimiento común de carne y hueso no tiene valor explicativo porque es el mismo siempre y en todas partes. Ciertamente. Pero a veces es necesario volver a las fuentes zoológicas, tan fácilmente olvidadas, si se pretende desbaratar la utopía *high-tech* de la producción de un medio sin coacción animal. La superstición de la herramienta sobrevalora los efectos innovadores de la novedad tecnológica, al reavivar sin cesar expectativas de emancipación que constantemente se ven decepcionadas. Así, pues, es oportuno desarmar, mediante un recordatorio de los arcaísmos fundadores, el milenarismo del pobre que florece entre los ricos frente a cada salto tecnológico (del que las nupcias planetarias de la democracia y la información, celebradas en la Web, son la última versión). Con este fin, nunca es inútil que un observador de las duraciones

muy largas nos recuerde que "ninguna diferencia fundamental separa la cresta y el penacho de plumas, el espolón y el sable, el cortejo de la paloma y el baile campestre" y que "nuestra cultura electrónica apenas cincuentenaria tiene por soporte un aparato fisiológico de cuarenta mil años de antigüedad".[3] Mañana evitaremos algunas desilusiones si tenemos presente que el "hombre simbiótico" tiene el mismo rinencéfalo que el cazador de mamuts del paleolítico, mamífero depredador clavado a su perímetro de seguridad y dotado, para defenderlo, de una agresividad específica. La visión piramidal de la evolución inclina a moderar el entusiasmo suscitado por la última de las escapadas liberadoras en todos los apasionados del neocórtex (exteriorizado o no en programas de computación). Por más que nuestras nuevas herramientas hagan brillar en el horizonte el espejismo de una sociedad planetaria, pedagógica y transparente, dedicada por entero a pacíficos intercambios de información, la obscena incrustación del rinencéfalo seguirá reclamando su parte de barro y sangre. Cada hijo de hombre, salido de un vientre de mujer, deberá enfrentar en sí mismo, y a continuación, al inmóvil carnicero (pero, afortunadamente para él, con la ayuda de herramientas civilizadoras).

Subestimar los condicionamientos biológicos del único animal que tiene una historia suscita el riesgo de descuidar sus modos de articulación con su medio físico (la técnica es lo que da a un ser viviente influencia sobre su medio ambiente). Recordamos las palabras dichas en 1935 por el historiador Lucien Febvre: "Técnica, una de las muchas palabras con las cuales no está hecha la historia. Historia de las técnicas: una de las muchas disciplinas que deben crearse desde cero". Desde enton-

3. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, ob. cit., t. 2, págs. 198 y 259.

ces, la advertencia se tuvo en cuenta. Los contemporáneos y sucesores del fundador de los *Annales* examinaron el molino de agua y la muela giratoria (Marc Bloch), la tracción animal y el arnés de las yuntas (Lefebvre des Nouettes), el timón y los instrumentos de navegación (Braudel), el cálculo del tiempo y el reloj mecánico, invención capital (Landes); y la historia de las técnicas, no siendo parte de la historia noble de las mentalidades (ni de la historia popular de las conmemoraciones y las biografías), llegó a hacerse un hueco en los márgenes de la Institución. Una concepción, tal vez superada, de la sociología –superada en todo caso por el Centro de Sociología de la Innovación de la Escuela de Minas–, puede dar la impresión de que en sociología crítica el ferrocarril, el automóvil o el horno de microondas siempre tienen dificultad para obtener el derecho de ciudadanía entre los descendientes de Durkheim. Telégrafo, aparatos fotográficos, medios de transporte, ondas hertzianas, realidad virtual: la Ciudad sociológica, a lo largo del siglo, parece aligerarse gustosa de esos advenedizos depositándolos en las "ciencias de la comunicación", bazar al que se juzga abierto a cualquier recién llegado. Sin duda no se puede estar en misa y repicando, y el hecho de no analizar un fenómeno no significa negar su existencia. Sin embargo –habida cuenta de que tradicionalmente el estudio de las instituciones tiene precedencia sobre el de los sistemas de aparatos–, todo sucede como si inconscientemente nos viéramos inducidos y llevados a disociar el estudio del *socius* de su ecosistema artificial (y especialmente de los procedimientos de extracción, almacenamiento y distribución de la energía). Como si el carbón hubiera vivido su vida por un lado, y el proletariado obrero por el otro; como si la decadencia de la tipografía de plomos sólo interesara a la cosa impresa y no directamente a los modos de organización de los asalariados ("el diario, organizador colectivo"). Como si la circunscripción departamental no tuviera nada que ver con el ca-

ballo de silla, y la creación de las regiones, hoy, con las autopistas. Los historiadores saben que no se puede hablar de la cultura popular del siglo XIX sin hablar del ferrocarril; de la información masiva sin hablar de la electricidad, o de la "civilización de la imagen" sin mencionar las propiedades singulares de la cinta magnética y el tubo catódico. El caso es que la "sociogénesis" de la acción siempre hace sombra a la "tecnogénesis" de lo social, como si la sociología moderna siguiera siendo más tributaria de la "gran tradición" filosófica de lo que quiere confesarse. Es cierto que las revoluciones tecnológicas no se deducen linealmente de un principio primordial. En gran medida imprevisibles y siempre imprevistas, inadvertidas en su arranque y desconcertantes en sus repercusiones, obligan a un hombre de pensamiento a exilarse de éste para abrazar la contingencia. Teléfono, disco, papel fotosensible, microprocesador de silicio, sin duda, serán a sus ojos cosas muy pobres, indignas de consideraciones meditadas. Por otra parte, apenas haya formulado la teoría del objeto en cuestión, apenas le haya encontrado un lugarcito en el sistema, un objeto n° 2, de segunda generación, vendrá a contradecir diez años más tarde el laborioso esfuerzo especulativo, lo que lo obligará a poner nuevamente manos a la obra. Carrera de persecución no sólo cansadora sino humillante para el gran autor digno de ese nombre. A continuación, al apartarse muy rápidamente de su sitio de invención, la innovación técnica parece perder todo interés sociológico para afectar pronto todos los demás ámbitos, y esto, aunque la difusión del nuevo dispositivo esté socialmente determinada (el automóvil descendió más bien la escala de las clases, la televisión más bien la remontó). Contra todo determinismo tecnológico, debemos a la sociología saber que cada grupo social asimila a su manera la innovación técnica, a su ritmo (rezagado) y según sus códigos (desfasados), y que hay mucha distancia entre el uso potencial de un aparato y su uso efectivo. La oferta tecno-

lógica es una cosa, su apropiación otra (un obrero no exige al teléfono los mismos servicios que una mujer de mundo, y las clases populares no usan la cámara Kodak como los estetas). Cada uno realiza su pequeña negociación con el desafío técnico. Frente a él, el primer movimiento del sociólogo, sin embargo, no será preguntarse qué lo distingue de sus mayores, qué es lo que desvía en la dinámica de invenciones encadenadas de que depende, sino qué causalidad social enmascara o qué estereotipo de clase va a reproducir. Un dispositivo inesperado no es ya una desviación significativa, sino un espejo de lo colectivo, una señal de confirmación, simple pretexto para "hacer hablar" lo social. Si se pretende desmitificar en exceso el fetichismo de la herramienta, se pierde de vista su realidad misma.

Debemos a los pioneros de la sociología la colectivización (a veces excesiva) del sujeto individual; correspondió a los tecnólogos individualizar el objeto colectivo. El extraño "modo de existencia" del objeto técnico (Simondon) culmina en esos macrosistemas en expansión (redes de autopistas, ferroviarias, aeronáuticas, eléctricas, etcétera), dotados de una capacidad de autoadaptación y que adquirieron un grado tal de autorregulación que, una vez asegurada su inserción en el ecosistema, parecen seres casi vivientes –el crecimiento "como esponja" de Internet– en procura de aumentar su tamaño a expensas del medio ambiente, con la anexión de los subsistemas competidores. Estos autómatas parecen obedecer a su propia finalidad: perseverar en el ser.[4] Estas prótesis regulan además nuestra existencia social, imaginaria y efectiva. Los poetas y novelistas lo supieron antes que los filósofos. Mac Orlan: "El motor a explosión cambia los datos sentimentales de la vida".

4. Se encontrará un riguroso análisis de ellos en Alain Gras, *Grandeur et dépendance*, París, PUF, 1993.

Para la pregunta originaria de Durkheim –¿sobre qué se basa la cohesión de una sociedad?– no puede haber ya una respuesta íntegramente "sociológica", en la medida en que el siglo que nos separa de esta constitución disciplinaria hizo surgir la fuerza estructurante de nuestras tecnoestructuras. En la actualidad, los "hechos sociales" ya no serían comparables a cosas de la naturaleza sino a montajes de dispositivos. Un megasistema de sistemas técnicos (o un andamiaje complejo de artefactos) se parece al reino de las cosas naturales en el hecho de que tampoco él "puede ser modificado por un mero decreto de la voluntad" (*Règles*, Durkheim). Pero el poderío en constante ascenso de las maquinarias, además de develar retrospectivamente el juego de los dispositivos materiales subyacentes a los estados anteriores de la sociedad, más gastado pero no menos imperioso, nos obliga a desplazar un paso la zona de las coacciones. Lo que "se impone a los individuos con una fuerza irresistible" no son en última instancia las conductas, las instituciones, las creencias y representaciones colectivas, debido a que el "poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen al individuo" (*ibid.*) no les pertenece en propiedad. La fuerza de obligación radica en la red maquinista (la mediasfera) que los mantiene con existencia, pero cuya dinámica escapa a los poderes y agentes que se esfuerzan por relevarla ante los individuos. Aunque nos costó, tuvimos que tomar nota de que el hecho técnico tiene fuerza normativa –fuerza usurpada, tal vez, pero superior a la del hecho social que lo mediatiza–. Por su lado tendríamos que buscar el "orden profundo" que Michelet oponía al "orden conocido, limitado, estrechamente prudente en que se mantiene la Autoridad". A ese desplazamiento de las líneas de fuerza corresponde lógicamente un desplazamiento de las líneas de investigación. Incluso en la sociología (en especial del arte, las ciencias y la industria).

La dimensión faltante exige más que un *suplemento* de ins-

trumental, equivalente terrestre del suplemento de alma. El complemento de objeto es *inherente* a la constitución del sujeto, y "el qué elabora el quién" (Bernard Stiegler). Por ejemplo, no está *en primer lugar* la sensación de identidad personal, estable y primordial, y *a continuación* el juego cambiante de sus objetivaciones. El espejo (o piedra pulida), la firma manuscrita, la lectura individual silenciosa, el retrato (la imagen transportable de sí), la foto del documento de identidad (el duplicado reproducible): estas matrices, por más fechadas que estén, producen impronta e impresión. Nuestra presencia subjetiva en nosotros mismos se engendra en nuestras representaciones objetivas y la imagen del yo se trama con nuestras huellas, como nuestras imágenes mentales con nuestras imágenes-objetos. El *yo* es fabricado día y noche tanto por sus productos como por sus sueños –que encantan como fantasmas a nuestros espectros fijos y animados–. Si las configuraciones sociales de la subjetividad son configuradas ellas mismas por las infraestructuras técnicas de lo social, muchas de nuestras disposiciones personales traducen dispositivos mentalizados (hábitos justificadamente llamados maquinales). Nuestra manera de caminar, señalaba Mauss, ya no era la misma después del cine: las muchachas de París contoneaban las caderas como sus modelos hollywoodenses.[5] El reloj del campanario o la campana de iglesia, el calendario, el reloj pulsera, como el mapa o el mo-

5. "En el hospital tuve una especie de revelación. Estaba enfermo en Nueva York, y me preguntaba en qué otra parte había visto la misma forma de caminar de mis enfermeras. Tenía tiempo para pensarlo. Descubrí que era en el cine. De regreso en Francia, noté sobre todo en París cuán frecuente era esta tendencia; las jóvenes eran francesas, y también caminaban de esa manera. En realidad, gracias al cine, los modos de caminar de las estadounidenses comenzaban a llegar a nosotros. Se trataba de una idea que yo podía generalizar" (M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, pág. 368).

jón, y la red caminera, impregnan nuestro sentido intuitivo de la duración y la extensión. Del mismo modo delegamos nuestra inteligencia en recordatorios, de modo que quien pierde su agenda pierde el norte (quien pierde los anteojos pierde la vista, quien va descalzo, su locomoción). El dominio simbólico del tiempo (previsión, planificación, gestión) supone prácticas de inscripción material.[6] Sin embargo, ¿no vimos ayer a eminentes sociólogos de las sociedades industrial y posindustrial reservar a las técnicas un lugar más que sucinto? Es cierto que una nueva generación de investigadores aspira a remontarse de las ideas a las herramientas.[7] Es un buen remedio al "sociologismo", que amenaza desde el momento en que, como los padres fundadores, se efectúa la reducción del *"médium"* al *medio* [*moyen*] (y de la innovación al *gadget*). La dualidad "actividad racional como finalidad" / "actividad racional como valor" conduce de entrada a Max Weber, por ejemplo, a definir "la técnica de una actividad" como "la suma de los *medios* necesarios para su ejercicio, en oposición al sentido o la *meta* de la actividad que, en último análisis, determina (concretamente hablando) su orientación".[8] El drama, a juzgar por el rumbo

6. Como lo indica especialmente Bernard Lahire, "Pratiques d'écriture et sens pratique", en *Identité, lecture, écriture*.

7. Así lo hace Philippe Corcuff (*Quand le terrain prend la parole. Éléments de sociologie réflexive*, 1995), que se apoya en las categorías de Jack Goody. Durante una investigación en un medio sindical, advirtió que la oposición "sociología profesional/sociología de los actores" coincidía con la oposición escrito/oral. Al vincular la vaguedad de las categorías propias de los actores de "abajo" al flujo de la palabra, y la estricta jerarquización de las nociones propias de los intérpretes "de arriba" a su entrenamiento en la cultura escrita, el sociólogo se encamina muy naturalmente a una incursión en el terreno mediológico.

8. Habermas parece retomar esta dualidad helénica al reducir "la" técnica a un conjunto meramente procedimental, desligado de toda obligación de or-

del mundo, es que una mediación técnica tiene incorporada una orientación, y el medio arrastra la meta consigo. ¿Cómo no ver hoy que las finalidades no preexisten y no sobreviven a los sistemas de aparatos con esa estratosférica altura que nuestro humanismo moral les confería un poco a la ligera? Internet es una ideología, normativa y prescriptiva. La televisión también, en el mismo concepto que, antaño, el teléfono y la imprenta.[9]

* * *

---

den axiológico. Así, pues, las tareas técnicas, dice, podrían resolverse "de una manera puramente administrativa". Véase *La Technique et la Science comme idéologie*, París, Gallimard, 1973.

9. El hecho de que la arrogancia sociológica encuentre su fuente más constante en la negativa a penetrar y, en el límite, a respetar el objeto técnico (en su rebelde y tenaz extrañeza), tiene una excelente ilustración en el discurso más en boga "acerca de la televisión" (Bourdieu, 1996). El sociólogo se estimará en paz con su pretexto una vez que haya señalado que los periodistas del momento tienen una fuerte tendencia al conformismo, que los grandes canales pertenecen a grupos dominantes, que apenas hay tiempo para desarrollar las ideas, que siempre se ven las mismas caras en ostensible connivencia, que los enfrentamientos son engañosos y que la televisión aplasta extremadamente a los medios escritos. Habrá que agradecer a un idioma especializado que haya transformado evidencias tan triviales, manoseadas desde hace tres décadas por los especialistas del asunto, en descubrimientos críticos. Más seriamente: las coacciones que pesan sobre la televisión se imputan a las relaciones sociales de un medio profesional, reflejo de las relaciones de fuerza prevalecientes en la sociedad global. Así, la noción autosuficiente de "campo periodístico" disuelve, en su generalidad poco operacional, las distinciones operativas entre el diario impreso, el periódico ilustrado, el audiovisual de veinticuatro horas; del mismo modo, hace abstracción del soporte (papel, pantalla electrónica, interfaz numérica), el dispositivo de difusión (postal, hertziano, satelital) y los modos semióticos propios de los canales (signos de escritura, palabra viva, imagen animada), "detalles" todos decisivos para la determinación concreta del objeto. De tal modo, por el discurso *sobre*, se elimina lo propio *de lo* televisivo, a saber, la singularidad multideterminada de

Cada ciencia humana es acechada por la *hýbris* (la desmesura griega). Pasado cierto umbral de rendimiento, se embriaga con sus resultados, olvida a sus vecinas y se cree todo. Es el momento en que el postulado metodológico vira a hipóstasis ontológica (como sería un *homo sociologicus* fuera de un medio, sin prótesis, sin pies ni estómago, al que se pudiera privar sin mayores perjuicios de gas y electricidad, agua corriente y teléfono). En este terreno, parece alcanzado el delirio posmoderno desde el momento en que se supone que el mapa *hace* el territorio, y que no hay otra realidad que nuestras representaciones y prácticas colectivas. ¿Lo social puede digerirlo todo?

Afortunadamente, las "nuevas sociologías" (Corcuff) reaccionaron con mucha fuerza contra el determinismo de tipo durkheiminiano que somete al individuo a la omnipotencia de las normas sociales y llega a divinizar lo colectivo, y devolvieron al sujeto en situación la capacidad de producir sus propias normas. Lo cual significaba devolverle la responsabilidad de sus conductas, al mismo tiempo que se desbarataba la ilusión positivista que redujo el mundo vivido a una suma de cosas existentes

---

una máquina específica, con las coacciones de producción que resultan de ello, incorporadas a todo uso posible, y los estrechos parámetros de viabilidad económica que balizan en último término esta industria pesada. La sociología crítica, que se considera sinceramente demistificadora (y puede serlo en términos políticos, con felices efectos ideológicos ulteriores), erige en postulado *a priori*, sin crítica previa, la noción previa y mistificadora de la técnica como pura instrumentalidad, propia del idealismo clásico (incluidos sus sucedáneos de cuño materialista). Sin duda es por eso que la más mínima consideración técnica (sobre lo que distingue, por ejemplo, la imagen electrónica y su flujo de las otras imágenes) y hasta el término mismo de "técnica" pueden ser silenciados, en un balance de ganancias y pérdidas, por el sociólogo que afirma presentar "de una forma clara y sintética los logros de la investigación sobre la televisión".

por y para sí mismas. Descubrir en un grupo objetivo la objetividad que lo produjo, analizar una clase social (como lo hizo Edward P. Thomson en el caso de la clase obrera inglesa) como un "proceso de autodefinición" y no como el resultado mecánico de una estructura de producción, volver a llevar la categoría de los empleados de dirección al sistema de clasificación, reagrupamiento y exclusión que la constituye en cuanto tal (como Luc Boltanski lo hizo en Francia), es oponer a la rigidez de los condicionamientos sufridos la plasticidad de nuestras estrategias de representación e intervención. Ya no somos juguetes o víctimas: podemos ser actores. Ésa sería la alentadora inspiración del "constructivismo" hoy dominante, la que un mediólogo no puede más que suscribir, ya que también él pone en evidencia, contra el fatalismo de lo listo para usar, el juego constructor de las mediaciones que hace inseparables las nociones de facticidad, historicidad y tecnicidad. No hay naturaleza en sí (ni Revelación, ni doctrina, ni institución en sí), pero de ello no se deduce que no haya naturaleza en absoluto y que los hombres puedan hacer lo que quieran con el medio que los rodea. Así como era necesario sacudir la metafísica sustancialista heredada de Durkheim (y de cierto marxismo fosilizado), uno se pregunta si esta razonable reacción no alcanza su umbral de sinrazón cuando propone que "el mundo natural que nos rodea es *enteramente* modelado por el trabajo de apropiación que le aplicamos". A partir de una premisa irrefutable, a saber, que la manera en que uno se representa una práctica social puede modificar esa práctica, cierto integrismo sociológico no está lejos de concluir que la realidad social es *producida* por el actor que interpreta. ¿Cómo negar que hay intercambios entre lo subjetivo y lo objetivo? Cada individuo interioriza lo exterior (normas, cosas e instituciones existentes) al mismo tiempo que exterioriza lo interior (sus propias categorías de percepción y acción). Este ida y vuelta basta para relativizar las oposiciones clásicas entre obje-

tivismo y subjetivismo, logicismo y pragmatismo. Pero la dialéctica entre el adentro y el afuera no significa, salvo para el idealismo, la primacía del primero sobre el segundo. Procuremos distinguir con cuidado *mediación* y *producción*. Es cierto que ningún ser humano aprehendió jamás un espacio físico y un tiempo astronómico que no estuviesen codificados en la fuente (por su pertenencia cultural); y la exaltación de lo "directamente vivido" (cara a los situacionistas) nos recuerda que a los mejores espíritus les puede caber el sayo de Charles Péguy: "Estamos infinitamente más ligados a la esclavitud de lo listo para usar que a la esclavitud del desorden".[10] Espacio y tiempo no pertenecen a lo "listo para usar", y esto cada vez menos con la industrialización del tiempo en la "actualidad" (la "artefactualidad", dice Derrida) y la selección del acontecimiento por las máquinas informativas (agencias de prensa e imágenes, diarios, televisión). Pero aun antes de la aparición de los medios y las fábricas de información, ningún primitivo se topó con el tiempo y el espacio tal como en sí mismos, puros *a priori* de sensibilidad, vírgenes de incidencias relojeras y referencias míticas. Ritmos del paso en la marcha, del pisoteo en la ceremonia, de la melopea y las percusiones, de las incisiones figurativas en la madera o la piedra, vinculan de entrada la percepción del tiempo a las cadencias de la voz, la mano y el pie. Pero esos ritmos "sociológicos" tienen ellos mismos un fundamento biológico, cardíaco por un lado, circadiano por el otro, derivado este último de la alternancia del día y de la noche, de la rotación de la Tierra sobre sí misma y alrededor del Sol. El ciclo de las estaciones, las plantas y las estrellas no es una construcción sociohistórica; más bien es el grupo social el que depende de él. Del

10. C. Péguy, "Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne", ob. cit., pág. 1272.

mismo modo, en varias ocasiones se demostró que el paisaje es una formación propiamente cultural, surgida en Occidente en el umbral del Renacimiento y dependiente de cierto número de adquisiciones técnicas (en la representación pictórica en primer término, pero también en la relación ciudad-campo). No hay paisaje en la superficie de la Tierra (y aún hoy el campesino que trabaja casi no lo ve); el paisaje está en la mirada que dirigimos sobre ella; empero, sin las montañas y los bosques de la biosfera, no habría mirada paisajística posible. La invención del *paesetto* en el siglo XVI, en Giorgione y antes, en el flamenco Patinir, autor de los primeros *landskape*, así como la "invención" de la montaña y la ribera en el siglo XVIII (como lugares frecuentables e incluso deseables), no "produjeron" los Alpes ni el litoral atlántico. Del mismo modo que la "invención" de los marcos sociales del tiempo –de la jornada laboral y el día de descanso religioso, del verano y las vacaciones colectivas veraniegas (que entre nosotros datan de 1936 y 1946)– no inventó las cuatro estaciones del año en los lugares de clima templado. Así como la "invención" mediológica de la infancia (como período distinto de la vida) y la aún más reciente de la adolescencia –que no son hechos de la especie sino de la cultura (dependiente la primera de la generalización de la escuela y la segunda de las industrias culturales y los vehículos de dos ruedas)– no habrían sido posibles sin el retraso biológico de la maduración del más prematuro de los mamíferos (en el momento de nacer). Una cosa es inventar el sentido de los fenómenos, en especial el de un medio físico –lo que Augustin Berque denomina "mediancia"–;[11] otra cosa es anular la base fáctica de su medio. No siento el movimiento de la Tierra, "y sin embargo se mueve". Su síntesis artificial creciente no le impedirá existir independientemente de

11. A. Berque, *Médiance, de milieux en paysages*, París, Cerf, Reclus, 1991.

nuestras representaciones y sistemas de aparatos (lo cual era aún más cierto ayer). Combatir el objetivismo en nombre del "fin de las certezas" no puede hacerse hundiendo "el postulado de la objetividad de la naturaleza [que] es la piedra angular del método científico" (Monod). Sin prejuzgar sobre su status epistemológico, es el del método aquí seguido: la agenda, el calendario, la lista, el árbol genealógico (por lo tanto la escritura), informan el tiempo histórico, como el mapa y el plano, con sus efectos miméticos, contribuyeron a hacer el espacio nacional y urbano. Estos artefactos técnicos modelan nuestra aprehensión del territorio, pero siempre habrá más en éste que en el mapa, más cosas en el cielo y la tierra de lo que nunca podrán soñar nuestras maquinarias. Digamos que, para ir al cielo del saber, hay que articular más de una *escala*, y no escamotear las grandes debajo de las pequeñas. A fin de cuentas, si el hombre construyera el tiempo, si la naturaleza de éste, pese a los ardides domesticadores que inventamos para fijarlo y retenerlo, consistiera en otra cosa que en *pasar*, muy neciamente, no habría habido necesidad de transmitir; y, si construyera el espacio, no habría tardado milenios en negociar con el relieve físico de las vías de comunicación. El tiempo es inseparable de nuestras prácticas de temporalización (comenzando por la escritura o la figuración), como el espacio lo es de nuestras prácticas de espaciamiento (comenzando por nuestros modos de locomoción); de donde no se deduce que produzcamos uno con la cabeza y el otro con los pies. A este respecto, nada más engañoso que el famoso poema de Machado que a veces sirve de divisa al constructivismo epistemológico: "Caminante, no hay camino,/ se hace camino al andar./ Al andar se hace camino,/ y al volver la vista atrás,/ se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar".[12]

12. Antonio Machado, canto XXIX de "Proverbios y cantares", en *Campos de Castilla* (1907-1917).

Quien tomara la metáfora al pie de la letra confundiría el recorrido animalista, el itinerario del ave migratoria o el pez de estela evanescente con el trayecto humano. Puesto que lo propio del camino hecho por la mano del hombre es que se lo traza *antes* y subsiste *después* del paso del caminante; y en virtud de ese sustrato material cumple su definición no de pista sino de camino: la traza repetible y reversible que puede recorrerse en los dos sentidos.

Una cosa es admitir, como aprendimos a hacerlo, que la distinción entre *phýsis* y *tekné* (lo que habría de originario y lo que hay de artificial en los establecimientos humanos) es aleatoria, e incluso desprovista de sentido, y esto, cada vez más, habida cuenta de la constante ampliación de los *posibles* humanos a través de la procreación artificial y la terapia génica; otra cosa es erradicar toda naturalidad biológica y cósmica en favor de un relativismo sin patrones absolutos (a nuestra escala). Una cosa es renunciar a toda ontología esencialista del sujeto social, al asimilarlo a un sistema estable llamado Naturaleza humana; otra, renunciar al postulado materialista de que existe un mundo independiente de nuestras representaciones, aunque se lo tenga que definir en términos de proceso y no de sustancia.

LOS RIESGOS DEL "TODO BIOLÓGICO"

La reducción naturalista de la cultura va a transportarnos al polo inverso del reduccionismo sociológico. A una sociología extremista, sin cimientos biológicos ni geográficos, que admite una construcción íntegramente social de la realidad, responderá en paralelo un biologismo a ultranza que hace caso omiso de la historia y la sociedad, como aquel al que podría conducir la interpretación de eminentes trabajos que utilizan el modelo

"selección natural" para abordar los fenómenos culturales.[13] Modelo heurístico rico, pero que, debido a su unilateralismo, puede desviarse hacia extrapolaciones fantasmagóricas (que los biólogos de profesión, por otra parte, son los primeros en criticar). El integrismo consistirá aquí en negar la existencia objetiva de los objetos que el investigador excluye del campo de su investigación, a saber, los cuerpos no orgánicos que constituyen la materia organizada (herramientas y soportes) y las organizaciones materializadas (normas e instituciones).

En cada época, el destino de la psicología es buscar su salvación en la importación de modelos exteriores. Como lo señaló François Dagognet, "la psicología fue la aplicación sucesiva e inevitable a la subjetividad de las técnicas y representaciones científicas cuyo éxito hizo atractivas".[14] Fue mecánica con Descartes, newtoniana con Locke y Condillac, una nada química con Taine, y hela aquí, ahora, informacional. El sistema de explicación tomado a veces de la biología molecular, bajo el prestigioso nombre de "psicología cognitiva", pretende en la actualidad acumular los beneficios de la transferencia de dos paradigmas, cibernético y genético, con una ventaja neta de este último, más reciente y de mejor rendimiento.[15] En las neurociencias, el eje cerebro-psique ya ha demostrado su indiscutible fecundidad. Construir por extrapolación un eje cerebro-sociedad que pase por alto las etapas intermedias tal vez sea muestra de una apuesta precipitada. Cuando una época no sabe aún con

13. M. Feldman y L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981. Véase igualmente, en francés, Luca Cavalli-Sforza, *Gènes, peuples et langues*, París, Odile Jacob, 1996.

14. F. Dagognet, *Une épistémologie de l'espace concret*, París, Vrin, 1977, cap. 4, "Cartographie et psychologie", pág. 169.

15. D. Sperber, *La Contagion des idées*, París, Odile Jacob, 1996.

justeza qué es lo que aborda, es grande la tentación de aplicar modelos ya probados en un nivel más vasto o menos pronunciado (sin olvidar el viejo modelo, ilustrativo y simple, de la selección darwiniana). Bastará con asimilar, 1) los fenómenos culturales a los mecanismos cerebrales, y 2) estos últimos a los mecanismos de reproducción de lo viviente. ¿No podríamos denominar *biologismo* –esa crisis de crecimiento de las ciencias de la cultura– el traslado de un marco epistemológico a otro, sin duda vecino del primero pero no idéntico a él?

Dicho esto, ¿cómo no suscribir la idea inicial, según la cual no hay entidad metafísica inefable que deba ubicarse bajo el término "cultura"? Lo que hizo ayer la biología –reemplazar la entidad opaca llamada "fuerza vital" por las unidades discretas de lo viviente– debe funcionar del mismo modo en nuestro campo. Desmitificar las retóricas finalistas; colmar la brecha entre las ciencias naturales y las ciencias humanas; liberar a la psicología de los mitos de la interioridad y los sortilegios del ego para materializar investigaciones y enfoques; "reconceptualizar lo social" por medio de "modelos de escala media"; pasar, como trabajador positivo, de la *interpretación* a la *explicación*, del misterio al problema, de los encantamientos hermenéuticos a la modelización de causalidades experimentalmente circunscriptas, sin dejarse intimidar por el chantaje reaccionario del "reduccionismo" (la antigua maniobra de los perezosos): en efecto, tales parecen, sin duda, las condiciones de la avanzada racionalista en antropología.

Todos aprecian y saludan los progresos que las ciencias cognitivas permitieron en el conocimiento del funcionamiento cerebral y, más ampliamente, del tratamiento de la información en todas sus formas. No ha sido el menor de sus méritos quebrar los clivajes disciplinarios que asfixian la investigación y cruzar las competencias al mismo tiempo que se orientan hacia

la hibridación tan esperada de las ciencias llamadas "duras" y "blandas". Reintegrar la cultura a la evolución (por cierto, sin que ésta aplaste a aquélla): es posible imaginar claramente la fecundidad potencial del enfoque. No mantendrá sus promesas, parece, si reanima una psicología asociacionista y cosista tan antigua como Condillac, y un materialismo sustancialista o eternitario, el de Holbach y Helvétius. Aun cuando estos últimos vuelvan a nosotros desde el otro lado del Atlántico, flanqueados por modelos probabilistas y construcciones estadísticas, es lícito no ver en ellos una novedad conmocionante. En su obra *La Technique et le temps*, Bernard Stiegler señaló ya que la modelización maquinista de la cognición humana evacua a la vez el tiempo y la técnica (vale decir, los dos parámetros fundamentales del mediólogo). La paradoja de las "ciencias cognitivas" consiste además en rechazar todo análisis profundo del hecho técnico en el mismo momento en que se promueve la técnica como modelo explicativo del funcionamiento del espíritu. La transmisión biologizada, de soporte indiferente, opera sin rutas ni itinerarios, sin *volumen* ni *codex*, ni caravanas ni bibliotecas, ni escuelas de pensamiento ni iglesias, ni clubes ni partidos. Su estudio por parte de ciertas tendencias de la psicología cognitiva se apoya en la necesaria abstracción propia de toda operación de análisis, para no volver a caer jamás en la historia concreta y mantenerse "neuroquímicamente pura" (sólo la naturaleza puede explicar la naturaleza).

Al sacrificar el soporte técnico de la heredad al soporte químico de la herencia y actuar por analogía, el biólogo de la cultura parte a la búsqueda de unidades discretas, análogas a las unidades de información genética (los pares de nucleótidos contenidos en el ADN). Así podrá aplicar a la evolución cultural los modelos de la evolución genética; hablar de "deriva", "matriz" de transmisión, "mutabilidad". O si no poner en acción el mecanismo aleatorio de las leyes de Mendel, importar

sus fluctuaciones estadísticas al marco de las "ideas". Esos caracteres o "rasgos culturales", postulados como "unidades de transmisión cultural", podrán ser bautizados con diferentes nombres (*"mème", "cultgen" o "culturon"*). Mediante una curiosa pero clásica inversión animista consistente en tomar "las cosas de la lógica por la lógica de las cosas", se pasará insensiblemente del razonamiento *in modo* a la realización *in re*; y después de haber tenido la idea de que las ideas se comportan en un medio dado *como si fueran seres vivos*, se quitará el *como si fueran* y las representaciones cerebrales se nos presentarán desde ese momento en carácter de seres vivos: especies de virus o bacterias anaerobias alojadas en la caja craneana que se comportan como genes encargados de la reproducción, estructuras genéticas que se reproducen por sí solas a través de los individuos portadores. ¿La evolución biológica no es definible como "la supervivencia diferenciadora de entidades que se copian" (Dawkins)? Sus sosías culturales, bautizados "replicadores", serán "objetos capaces de producir copias de sí mismos", dentro de los cuales habrá que identificar "mutantes" (para explicar la innovación). Es posible imaginar a qué precauciones de estilo obligará muy pronto la analogía *in re*, en su búsqueda de una genética ideológica. Sólo los organismos superiores (diploides) se reproducen por duplicación cromosómica. ¿Las ideas son bacterias sexuadas? ¿Tienen padres, y si es así, cuántos? Si no, ¿cómo se efectúa la mezcla de los *"cultgenes"*? ¿Cómo determinar además cuál es la representación más apta para sobrevivir sin tener en cuenta el medio político, social y técnico circundante? La *metáfora* se desliza ya hacia el *mito*, según la inclinación de un naturalismo convertido en imperialismo. Permite soñar con soluciones "científicas" al problema ideológico. Se sabe aproximadamente cómo se transmiten las enfermedades infecciosas. ¿Por qué no habría de descubrirse, en la huella de la epidemiología genética, cómo se transmiten

las (malas) ideas? ¿No podrían imaginarse algún día profilaxis, vacunas y tal vez cuarentenas? Al final del modelo "epidémico" se adivina, no sin temor, un campo de control social higienista, tras la identificación de las predisposiciones. ¿Se pesca uno el catolicismo o el lacanismo como la gripe o la hepatitis virósica? Comencemos por señalar que no elijo pescarme una gripe pero sí elijo ser lacaniano o marxista, y si me convertí al catolicismo o a la homeopatía fue porque así lo quise. La selección natural favorece los tipos genéticos que tienen efectos beneficiosos para la conservación de la especie. Sin embargo, resulta que, para un individuo, abrazar la fe cristiana en Roma en el año 142, o la fe comunista en París en 1942 no era propicio para mejorar su salud o prolongar su vida. Ahora bien, estas cosas sucedieron. No se ve cómo puede bastar un modelo darwiniano para dar cuenta de este género de adhesiones.

El modelo biomédico, sin embargo, podría conducir a una revalorización del "terreno" de propagación; en esta tarea, empero, ¿no debe el enfoque biológico pasar el relevo a la antropología? Así como los hombres no son iguales ante todas las enfermedades, aun cuando cada miembro de la especie pueda contraerlas todas (Jacques Ruffié), las sociedades no son iguales ante todas las ideas, aunque cada individuo pueda, separadamente, cultivarlas todas por sí mismo. También aquí hay climas propicios y temperamentos colectivos portadores. Del mismo modo que, en la escala de los contagios de tal o cual agente infeccioso, existe un terreno favorable –función del "perfil genético" del individuo y la inmunidad adquirida en el transcurso de su vida–, los medios de acogida están más o menos expuestos a tal o cual "epidemia" ideológica, en función de un perfil antropológico determinado, en el que la estructura familiar cumple un papel decisivo: status elevado o bajo de la mujer, reglas de herencia igualitarias o desigualitarias, proporción de exogamia tolerada. Es este factor pesado el que, en opi-

nión de algunos investigadores en demografía, fija la compatibilidad de tal o cual ideología con tal o cual sociedad. "A escala planetaria, es posible la coexistencia de valores antagónicos. En un territorio dado, ciertos elementos culturales básicos son incompatibles."[16] Una sociedad en que se considera iguales a los hermanos dará la bienvenida al universalismo; tal otra, en que se los considera diferentes y en la que impera el principio de la primogenitura masculina, será proclive al particularismo. En ese caso, la transmisión familiar gobernaría la transmisión cultural. Esta correlación es innegable y sorprendente. Pero semejante factor de selección no podría en ningún caso valer para cualquier tipo de inmunidad hereditaria y programada a tal o cual sistema de valores transmitidos por la educación y la cultura. La Europa latina y el mundo árabe tienen una práctica familiar simétrica y reglas de herencia igualitarias, lo que no impidió que la primera incubara el universalismo marxista y el segundo rechazara ese trasplante. Que en cambio acogen, y en igualdad hasta ayer, Francia y Alemania, de estructura familiar asimétrica y donde impera el "sistema de estirpe familiar". Este género de correspondencias puede racionalizar recorridos simbólicos de aspecto aleatorio, pero tiene sus límites (y admitirlos no significa negar su valor): una explicación "monocausal" ya no sería una explicación.

La observación, por otra parte, valdría también para la reducción biologizadora de las mentalidades. Fisicalizar o fisiologizar una representación abstracta no la hace *ipso facto* concreta. Es concreto lo que es diferenciado, y abstracto lo

16. E. Todd, *Le Destin des immigrés: assimilation et ségrégation dans les démocracies occidentales*, París, Seuil, 1994, p. 11 [traducción castellana: *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales*, Barcelona, Tusquets, 1996].

indeterminado. En la noche genética de las "epidemias", todas las vacas culturales se vuelven pardas, los saberes, el saber hacer y el saber ser. ¿No habría que distinguir los campos de la ideología, la cultura y la ciencia, en vez de tratar como entidades homogéneas *conocimientos*, *opiniones*, *sentimientos*, *informaciones*, *convicciones*, *rumores*, *normas*, *pasiones* y *valores*? Si bien en la realidad se mezclan un poco a la manera de lo auditivo y lo visual en el audiovisual, ¿no tiene cada uno de esos registros un modo de transmisión singular? No podrían confundirse, y la lista no es restrictiva, el *aprendizaje* (la escuela), la *impregnación* (la familia), el *contagio* (el rumor), la *difusión* (imprenta, radio, televisión, etcétera), la *sugestión* de sentido único (cine y espectáculo), la *influencia* (de una autoridad moral), el *adiestramiento* (el cuartel), la *información* (la novela), la *persuasión* (amistosa), la *seducción* (amorosa o física), la *hipnosis* (el magnetizador y el sonámbulo), la *presión* (del grupo restringido), el *condicionamiento* (del medio en sentido amplio), los *cuidados maternales* (simbiosis madre-lactante), etcétera. Del mismo modo, la transmisión social de actitudes, creencias o deseos puede tomar muchos canales sensoriales, combinados o aislados, sonoros (música, canto), visuales (lectura, pintura, cine), táctiles (sistema Braille), etcétera; utilizar más de un dispositivo mediador, instituciones (escuela, ejército, Iglesia, etcétera) o bien sistemas de aparatos (imprenta, electrónica, informática); inscribirse en situaciones interpersonales y directas (el *uno a uno* de la conversación), directas pero grupales (el *uno-varios* del libro, el curso o la alocución), indirectas y anónimas (el *todos-todos* de los efectos de ambiente), personalizadas y masivas (el *uno-todos* de la radio y la televisión). Lo que da sentido es el detalle, y es en él que conviene sumergirse.

El movimiento de los astros, por ejemplo, no se divulga por contagio. La relación interindividual del maestro con el alum-

no se inserta en el marco de una institución mediadora, en este caso la escolar, que tiene sus propias restricciones e historia, de naturaleza política, de manera que no se puede hablar de epidemia en el saber científico como en el caso del "ruido" o la "emoción" social. Los *conocimientos* están integrados a disciplinas, cuerpos instituidos de proposiciones, sostenidas en sí mismas por un cuerpo docente. Como iniciación a la libertad de pensar por sí mismo, la *instrucción* no es el *reclutamiento*. La marcha al paso cadenciado compete a un adiestramiento social deliberado que se efectúa en lugares de coacción llamados cuarteles, adiestramiento que no tiene nada de espontáneo ni involuntario, como tampoco lo tienen un *aprendizaje* técnico o una *formación* profesional. Así, si se supusiera que en las propagaciones "psicosociales" se pueden destejer las disposiciones afectivas (como el Gran Pánico francés de 1789 o las Grandes Esperanzas del nordeste brasileño) y las construcciones lógicas, los hechos de sensibilidad y los hechos de discurso, además habría que discernir, dentro de estos últimos, las formaciones de sentido (mitos, leyendas e imágenes) y los pronunciamientos de verdad (por ejemplo las "ideologías científicas"). Asimismo, el "creer que" de la suposición (o de la opinión) no puede reducirse al "creer en" de la adhesión (o de la fe). Lo que Garat llamaba "análisis del entendimiento" en el París de los "ideólogos" de 1800, y que se transformó en "cognición" en la era de los programas de computación, no basta para dar razón de las múltiples e irreductibles modalidades de la vida simbólica.

Estas objeciones de método siguen siendo secundarias con respecto a la objeción de principio suscitada por la promoción de lo genético para explicar lo no genético. Así como resultó ser imposible distinguir en un individuo lo que compete al genotipo y lo que corresponde al fenotipo, se estableció que a partir del patrimonio genético de una población no puede infe-

rirse nada concerniente a su patrimonio cultural.[17] A las fronteras culturales que distinguen los grupos humanos tampoco corresponde estadísticamente un mapa genético significativo (puesto en claro, no hay enfermedades hereditarias propias de la comunidad sueca, judía, árabe o malaya). En otro plano, más cultural, se dirá que la capacidad es innata, pero no la performance. Nuestros genes genéricos nos predisponen a hablar pero no determinan en qué lengua; no nos obligan a escribir en ideogramas o caracteres latinos, con un cálamo o en un teclado. Estas variaciones son asuntos de técnica y etnia, vale decir, los dos niveles que el enfoque naturalista excluye como no pertinentes. Aquí, pasar del método al ser nos expondría a producir un *homo biologicus* al margen de la sociedad, sin historia ni técnica. Fetichizar como agentes efectivos y únicos de una transmisión cultural unos elementos neuroquímicos disociados de los medios (de pertenencia) y de los soportes (de memorización), ¿no sería equivalente a reducir la historia humana a una historia natural, encerrando lo mental en lo vital y eliminando entre los dos la mediación propiamente social? Al hacerlo, ¿no se corre el riesgo de olvidar que "el hombre es también el mundo del hombre", y que ese mundo, el de las conquistas de la historia, está hecho tanto de objetos y signos como de marcos sociales?

La creencia de un individuo no es un fenómeno individual. A través de él actúa una personalidad colectiva. Ideológica o religiosa, la creencia remite por naturaleza a lo colectivo: dependencia, obediencia, pertenencia. Cristaliza en una ortodoxia (calco *a posteriori* de una *ortopraxis*). Para retomar el ejemplo cristiano, la relación del creyente con Dios pasa por una asam-

17. Véase *Le Genre humain*, "La Transmission", n° 3-4, Maison des sciences humaines, 1982.

blea, la *ekklesia*, que desde su origen tiene una base territorial, la diócesis. El magisterio eclesiástico no interpela individualmente a los fieles, sino que los "convoca como pueblo por la Palabra de Dios", y se reúnen en cuerpos. En el orden de la creencia, el agregado precede al elemento, y la comunidad al individuo (incluso se encuentra allí el mecanismo más profundo de los "contagios"). El "biologismo" vuelve a sumirse en la explicación individualista de lo social, al presentar el pensamiento y la memoria como "procesos intraindividuales", y los "contagios" simbólicos como "procesos interindividuales". ¿Los comportamientos (*habitus*, *héxis*, modelos de identificación, imagos, etcétera) constituirían el objeto de un contrato de adhesión individual, renegociable en cada generación, de cerebro en cerebro? Inscriptas en el inconsciente del grupo, investidas en estereotipos (esta última palabra implica por sí misma cierto estado de las técnicas de impresión, ámbito del que proviene), soldadas a las mediaciones tecnoorganizativas que les abren acceso, nuestras representaciones aparecen como modalidades del vínculo social, y su transmisión no es asimilable a una suma de conversiones puntuales, ni a una partida de billar. Un individuo, como la humanidad misma, tiene la sustancia del tiempo. Disociarlo de sus memorias, de su nicho técnico y societal, es inventar algo así como la planta humana sin suelo ni fotosíntesis. Como una "epidemia" sin agentes patógenos ni "terreno" favorable, sin cultura histórica ni defensa inmunitaria, en que el virus se propaga por sí solo, mágicamente (la peste sin ratas ni picaduras de pulga). Es suponer la existencia de creencias automotrices sin ruedas de engranaje; digamos: sin apóstoles, patriarcas y peregrinos; sin Iglesia, Estado, escuela o partido.

La eliminación de los soportes técnicos y relevos institucionales, lejos de devolver el universo simbólico a su integridad, lo hace más insulso, al sustraerle su dramática precariedad. Sin

duda, la transmisión cultural no actúa con una garantía bioquímica y sigue siendo intrínsecamente frágil ("nuestras civilizaciones son mortales") porque está técnicamente condicionada. No puede sacar provecho, como su colega biológica, de la perennidad de los programas inscriptos en el ADN. Lo adquirido, es cierto, no deja de extenderse sobre lo innato, a lo cual releva en un nivel superior, pero esta segunda naturaleza no tiene los automatismos reproductivos de lo viviente. ¿Qué hubiera sido una representación prehistórica de las cosas sin pictogramas? Lo que hay que examinar son los procedimientos de registración y las modalidades de archivado, la génesis material de la memoria, si no se quiere discurrir en el vacío sobre *la* memoria, como en la psicología de las facultades (o de los "módulos"). Reflexionar, por ejemplo, sobre la geometría y la matemática –como se sabe desde Husserl, al que Derrida nos hizo releer–, es reflexionar sobre la escritura. No es la misma memoria la que decanta y descansa en una tecnología literal (la escritura alfabética lineal, en la logosfera), o la de las tecnologías analógicas (fotografía, fonografía, cinematografía, radiofonía, etcétera) o digitales en la actualidad. Los sustratos de la transmisión modifican su funcionamiento y alteran la naturaleza de los contenidos. Pasar de una mnemotécnica a otra es cambiar de horizonte mental, de calificación exigida, de comunidad política, de opción patrimonial, de saber dominante. Para retomar un título célebre, una estructura de creencia (pero también de saber) no cambia menos de naturaleza "en la época de la reproducción técnica" de lo que lo hace la misma obra de arte. Una "representación mental pública" no puede analizarse sin su modo de publicación y circulación, técnica e históricamente determinados. Redundancia obligada (historicidad y tecnicidad aparecen o desaparecen juntas).

Se supone que los sistemas cognitivos descriptos por una "psicología social" rejuvenecida por el concepto de informa-

ción atraviesan las épocas sin modificaciones notables. Operan en un medio constante, neutralizando las variaciones exteriores: estos equipamientos mentales tienen las propiedades de lo "listo para usar". Se contestará que no hay historia de las enfermedades, aun cuando haya una historia del hombre enfermo, lo cual es diferente (Jacques Ruffié: "En sí misma, ninguna enfermedad tiene edad, salvo la del huésped"). ¿Qué interés prestar entonces a la historia de las religiones, las ciencias y el arte? Si el devenir moral de la humanidad se reduce a una letanía de epidemias en fila india, la historia pierde toda esencialidad, salvo como muestreo de casos clínicos. Desde el momento en que en el terreno cultural se sustituye la Historia por la Naturaleza en el papel mítico del *primum movens*, se corre el riesgo de desembocar en una psicología sin psiquismo ni personalidad, una fisiología sin técnica del cuerpo, un espacio sin geografía, un tiempo sin duración, una antropología sin paleontología, una etnología sin etnias. Digamos: en el equivalente biomédico del cuchillo sin hoja al que le falta el mango. A menos que se reduzca el desfile de las civilizaciones humanas al status de crónica o curiosidad, simples reservas de *exempla* para ilustrar un protocolo de laboratorio. A menos que, al abrigo de una antropología cuantitativa, se invente un "mono desnudo" que sea un hombre. ¿Hay que reprochar a esta genética imperial un cientificismo excesivo o, al contrario, una insuficiencia de ciencias (en plural)?

Para los pangenéticos, parecería que el individuo biológico (y no la individualidad psicosocial, que no es un sinónimo) fuera la entidad motriz, inaugural y terminal, de la relación cultural. Al ver en todo fenómeno de epidemia social "el efecto acumulado de microprocesos" (Dan Sperber), análogo al "acontecimiento individual" que es una enfermedad, se concentran prioritariamente en fenómenos interpersonales, trayectorias lineales sin profundidad de tiempo y de campo. Resulta de ello, por cierto,

un familiarismo conmovedor, a la anglosajona, de los protocolos de experiencia; el contacto-contagio se analiza dentro de la relación padre-hijo, abuelo-nieto, madre-lactante, e incluso profesor-alumno (sin tener en cuenta las mediaciones recíprocas: la relación padre-hijo mediatizada por la escuela). El cariz es psicologizante, el tono muy pronto moralizador, y la intención a menudo excelente: combatir los pseudodeterminismos racistas y los prejuicios de clase.

¿Las desigualdades sociales competen a diferencias genéticas? ¿El coeficiente de inteligencia [C.I.] es causa o consecuencia del status? ¿Hay que imputar el fracaso escolar a la herencia o al medio? Con la democratización de la enseñanza, ¿el nivel se elevará o descenderá? ¿No estará la propiedad privada de los medios de producción e intercambio inscripta en el genoma? Estos debates se estancan rápidamente, debido a que ponen frente a frente ideologías y ciencias sin influencia recíproca. La desgracia de las preguntas mal planteadas es que generan respuestas mal formadas. Por más cuantificadas e informadas que se quieran las réplicas de quienes toman los conceptos de la biología por la biología de las ideas, les cuesta cambiar de terreno, y con frecuencia conservan la huella de las ideologías socialmente pegajosas que tienen que enfrentar. ¿Es posible cerrar este tipo de polémicas oponiendo magnitudes a valores? Parece que no. Como las mediciones de la inteligencia –el C.I. de Binet–, independientemente de toda definición de la "inteligencia", no la desalentaron, la respuesta biologizante a los delirios sociobiológicos se puso, a su turno, a buscar medidas y cálculos para garantizar también su cientificidad. La *biometría*, que se dedica a calcular la heredabilidad de los caracteres, sirvió de tal modo de marco común a estas controversias, con la meta de cuantificar las partes respectivas de lo innato y lo adquirido en la inteligencia individual. Para hacerlo, hay experiencias cruciales a observar. ¿Un hijo adoptado pre-

sentará más "correlaciones" con sus padres adoptivos que con sus padres naturales? Más aún: se aislará y hará variar el "coeficiente ambiental", sometiendo a diversas pruebas a "gemelos univitelinos" criados en dos medios diferentes, como ocurrió recientemente con dos adultos univitelinos, uno de los cuales fue criado en Alemania oriental y el otro en Alemania occidental. Hasta donde se sabe, estas experimentaciones *in vivo* no llegaron nunca a una conclusión convincente y susceptible de generalizarse (que permitiera una predicción cualquiera). No es demasiado difícil adivinar por qué. Medir en un individuo las partes respectivas de los componentes hereditarios (genotipo) y culturales (medio), supondría en primer lugar que fueran: 1) distintas, y 2) homogéneas, por lo tanto acumulables. Si son, como todo lo indica, interactuantes pero inconmensurables, el fantasma cuantitativo parece condenado al fracaso.

Ahora comprendemos mejor por qué es preciso cambiar de terreno. No es que deba rechazarse la psicología social, tan rica en enseñanzas. Un Gabriel Tarde, en especial, con sus investigaciones innovadoras sobre la "opinión y la muchedumbre" (mucho más finas y originales de lo que lo sugiere la caricatura escolar que dan nuestros manuales de ese gran pensador como doctrinario monomaníaco de la Imitación), contribuyó de manera considerable a deshacer el "listo para usar" de la conversación, el público, el diario, la muchedumbre, la moda, la secta y muchas otras situaciones de influencia engañosamente evidentes o anodinas. No por ello estas diversas escuelas de pensamiento dejan de estar sometidas a lo que nos parece un vicio de procedimiento común, el método *ab interioribus ad exteriora*, de lo interior hacia lo exterior, o desde el psiquismo individual hacia el efecto colectivo. Si se admite, como nosotros lo hacemos, que la transmisión cultural comienza donde termina la comunicación interpersonal, parece más indicado el método inverso (*ab exterioribus ad interiora*). No fue santo Tomás sino

san Pablo, quien jamás vio ni escuchó a Jesús de Nazaret, el que hizo transportable la fe en Cristo. Este "contagio" se produjo a distancia, histórica y geográficamente, de su "punto de origen", por vías no genéticas y no familiares, sin efecto de muchedumbre ni sugestión sonámbula, sin hipnotización de los convertidos. Por lo cual esta propagación requirió precisamente una institución, la Iglesia, y un conjunto determinado de técnicas de inculcación (la evangelización).

El desenganche mediológico se consagra a coordinar estas dos realidades *sui generis*. Si no a la independencia, reclama al menos el derecho a la autonomía interna. Ésta debería derivarse, por así decirlo, del principio de subsidiariedad: un mediólogo debe abordar en su propio nivel cuestiones "menores" que las ciencias mayores, pese o debido a sus competencias superiores, dejan necesariamente en suspenso porque no tienen los instrumentos para encararlas.

Capítulo IV

Maneras de hacer

El programa de investigaciones que implica la perspectiva mediológica puede dividirse en dos ramas. Por un lado, al privilegiar la dimensión diacrónica, nos preguntaremos mediante qué redes de transmisión y formas de organización se constituyó tal o cual herencia cultural. ¿Cómo se fundaron los "pensamientos fundadores"? ¿Qué medio físico y mental tuvieron que atravesar, cómo negociaron con él, qué compromisos debieron suscribir? Y la pregunta se dirigirá tanto a la gran religión histórica como a la ideología secular, al gran movimiento como al grupúsculo. Por otro lado, al privilegiar el corte sincrónico, nos preguntaremos de qué manera el surgimiento de un aparataje modifica una institución, una teoría establecida o una práctica ya codificada. ¿Qué movimientos provoca en un dominio tradicional un nuevo objeto técnico? Por ejemplo, ¿qué efecto tuvieron sobre la administración de la prueba en las ciencias las generaciones sucesivas de imágenes grabadas (en primer lugar la foto, luego el cine y por último la digitalización)? ¿Cómo repercute un cambio de soporte en la definición de un arte (lo que el disco cambió en la música y la foto en la pintura pero también en la literatura, etcétera)? Así, pues, por una parte la geomorfología de un paisaje cultural, y por la otra su geodinámica.

En resumen, ya se señalen los cráteres meteoríticos debidos a la caída de un objeto insólito sobre un planeta mental o se reconstituyan los movimientos del magma detrás de una formación de rocas eruptivas, lo que interesará al observador es el choque de elementos heterogéneos. La Iglesia Católica no estaba hecha para toparse con el tubo catódico ni la Escuela con la computadora, pero sus caminos no podían dejar de cruzarse. Siendo así, ¿qué deben rehacer de sí mismas para no dejarse deshacer por el meteorito? Cultura y técnica se mueven juntas y no pueden prescindir una de la otra: las hermanas enemigas no se entienden pero tienen que transigir. Estos compromisos pasan por la sucesión de descomposiciones y recomposiciones que marcarán una crisis cultural, o crisis de crecimiento. Aun cuando en definitiva haya que rechazar sus postulados y sobre todo su melancolía (la oposición platónica del original y la copia, la añoranza de una mítica autenticidad perdida, la superstición del "aura" artística). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, indiscutiblemente, abrió el camino y estableció el perfil de esta línea de investigaciones. Tenemos la *Pequeña historia de la fotografía*, que exige varios complementos o compañeras, como podría serlo una *Pequeña historia del automóvil* (las formas de conciencia colectiva en la era del transporte individual).

Ya se ve. Nuestros desenfrenos especulativos y pronósticos en gran escala no podrían hacer olvidar el carácter *minimalista* del enfoque propuesto. Éste pone frente a frente, obstinada y burlonamente, "grandes puntos de inflexión" y cosas triviales. "Pequeña causa técnica, gran efecto civilizatorio" (Daniel Bougnoux) –*de minimis curat mediologus*–.[1] Indiferente al

1. Para una lista de insignificancias decisivas, véase en particular mi *Cours de médiologie générale*, París, Gallimard, 1991, pág. 35.

"punto de vista inexpugnable" de una concepción global, el ángulo de ataque privilegia la pequeña mediología, la que asciende desde el terreno y los estudios de casos. El campo mediológico no espera una *escuela* que esté de guarnición y reparta patentes, con troneras, Estado Mayor y jerga de reconocimiento (una corporación universitaria tiene intereses profesionales que defender; aunque no le satisfagan las disciplinas establecidas, un mediólogo, sin inscripción en la nómina, no tiene ninguna razón para hacerles la guerra). Menos aún una *doctrina*, armada de los pies a la cabeza y salida del cráneo de un fundador caído del cielo, que separe lo Verdadero de lo Falso y el Bien del Mal para curar de sus males o ilusiones a los contemporáneos, mediante la adhesión a un valor redentor. Al trabajar, el curioso pone sus valores entre paréntesis, para entregarse, como todos los trabajadores de la razón, al cinismo del conocimiento (cuando se abordan como mediólogo el Estado de derecho, la escuela republicana, el espectáculo en vivo, una confesión religiosa o un género literario, no se trata de defender la República contra la Democracia, poner a Buda contra Jesús, ni la emisión en directo contra la diferida, ni la novela contra la epopeya). Archipiélago y no ciudadela, trabajo en curso y no sistema interrumpido, es un movimiento andrógino, un espacio abigarrado de sospechas donde actúan, con relaciones mutuas o sin ellas, "Arlequinos-Hermafroditas" (como diría Michel Serres) de intereses diversos, si no contradictorios. Sin querer encerrar ese haz de inquietudes emergentes en un corsé de *a priori*, creemos que lo que da a esta manera de ver las cosas compartida por muchos un innegable aire de familia, es la incapacidad en que se encuentra todo híbrido de hacer funcionar como antes el código binario de los universales filosóficos (heredado de un pasado al que le cuesta pasar, incluso en las ciencias sociales, donde menos cabría esperarlo): naturaleza/técnica, espiritualismo/materialismo, forma/sustancia, sim-

bólico/material. Perezosas antinomias –¡y qué pegajosas!– contra las cuales protesta un estilo de análisis mestizado, incoercible-mente *trinitario*, incesantemente en busca del tercero excluido (quien hace pasar del uno al otro los dos primeros). Queda por hacer una mutación positiva de la protesta negativa (todo nuevo objeto de inteligencia transforma los marcos de la inteligencia misma).

A veces se nos pregunta, como quien pone entre la espada y la pared –*hic Rhodus, hic salta*, la hora de la verdad–: "Pero, en definitiva, ¿dónde está vuestra mediología? Si la mediología es una cosa seria, tiene su método, ¿no es cierto?". El fetichismo del método es característico de los saberes inseguros que, tal vez para tranquilizarse, se ven llevados a poner el carro delante de los caballos. Cuanto más blando sea el terreno, más duro será el método: no es sorprendente que las "ciencias de la cultura y la sociedad" se obsesionen con él más que las otras. ¿Hay que responder a esa pregunta que, aunque no recurra (o no lo haga todavía) a datos cuantitativos ni a instrumentos estadísticos, aunque no tenga un siglo de legitimaciones eruditas tras de sí, el estudio de los hechos de transmisión, a pesar de su marginalidad aún excéntrica, se encuentra ubicado bajo la misma bandera epistemológica que la sociología en sus primeros balbuceos? ¿Que, al no ser, como la sociología, ni experimental ni hipotética deductiva, se contentará, a su turno, con establecer "conexiones causales concretas" (Weber), vía un "método de variaciones concomitantes" (Durkheim)? A quien, como defensa, sienta la tentación de florearse con la vasta gama de "regímenes de cientificidad" o de envolverse, como la sepia en su tinta, en una nube de referencias y autorizaciones, le será útil recordar las palabras de Roland Barthes: "La esterilidad amenaza todo trabajo que no deja de proclamar su voluntad de método". Contentémonos con bosquejar una manera de tomarle la mano, "una cierta manera de arreglárselas", destacando

tres gestos en particular, gestos que, como no son más que uno, se encadenarán sin premeditación: *descentrar, materializar, dinamizar.*

DESCENTRAR

"Cuando el sabio apunta a la Luna, el tonto mira el dedo", proverbio chino. El mediólogo será un tonto meticuloso, y su rumbo, una tontería argumentada. Su mirada se elevará pausadamente hacia el sistema de direccionamiento de la información, tanto mejor camuflado cuanto incorporado. En la etimología de los soportes y sustratos –el *hypokéimenon* de los griegos– está el no mostrarse, precisamente por estar *sub, por debajo* de la línea de flotación (como la quilla emplomada de un barco). La salida a la luz de las logísticas subyacentes al reino espiritual y moral compete por lo tanto a una estrategia del contrapié, pero no por eso es menos necesaria para desbaratar la estratagema de autodesdibujamiento del "médium". Esta insistencia toma a contrapelo la psicología espontánea de los productores de mensajes: uno no nace mediólogo, se hace. Nos resulta más agradable y natural evocar la lucha de clases que los trenes de laminación, la elaboración de metáforas en un autor que la fabricación de papel en tal o cual época, el narcisismo que las superficies reflectantes, la velocidad que el asfalto. Componer un *Diccionario de obras* o una *Historia de las ideas* ofrece más gratificaciones simbólicas que un inventario razonado de las redes, vectores y procedimientos. Diderot, en el "Prospectus" de la *Encyclopédie*, señalaba que "se ha escrito demasiado sobre las ciencias, no se ha escrito lo suficiente sobre la mayoría de las artes liberales, no se ha escrito casi nada sobre las artes mecánicas". La observación conserva su valor pero, salvo excepciones –el mismo Diderot, Balzac o Valéry, los pioneros france-

ses en ese campo de excavaciones–, la gran tradición escribió aún menos sobre lo que hay de mecánica en las "artes liberales". Las Letras no son un lugar propicio para el estudio de las tecnoestructuras de la letra, ni la teoría literaria para el conocimiento de la librería. A los escritores, la pregunta ¿"Por qué escribe"? les parece más valorizadora que un vulgar ¿"con qué escribe"? (tipos de papel, estilográfica o computadora, horarios y lugares), y más virtuosa que un descabellado ¿"encima de quién, o de qué"? Cuando leemos *Bel-Ami*, ¿pensamos en el ferrocarril? Sin embargo, de la vía férrea al periodista comprado, las consecuencias fueron grandes. La industrialización del transporte amplía la esfera de circulación de los impresos; determina la industrialización de la prensa (el diario a unos pocos centavos), y por ese rodeo, la irrupción masiva del dinero en la escena intelectual.[2]

Denominemos *indexación mediológica* de un fenómeno ese cambio de acento de lo más conocido a lo menos conocido. Pone en el centro lo que parece marginal. Ilumina los ángulos muertos (de la historia literaria o del panorama de las ideas); deja el "espacio del texto" o el "universo de las formas" en favor del examen de los contextos portadores; hace un rodeo exterior para llegar al interior. La indexación sugiere una inversión de las mejores costumbres, adquiridas en los bancos de la escuela, puesto que hace blanco en el entorno, actúa por los costados y promueve como configuración plena las periferias punteadas.

Frente a una doctrina constituida y que se nos presenta como un todo autónomo, desplazaremos nuestra atención de los contenidos de sentido literales hacia los marcos de administración

2. Siegfried Kracauer, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, París, Le Promeneur, 1994.

de la creencia en esos mismos contenidos. Para hacerlo, subordinaremos los enunciados a los *modos de enunciación* y las *instancias enunciadoras*. ¿Qué institución llevó en sí y suscitó la formación de la doctrina? ¿Cómo se propagó, se inculcó, se reprodujo? ¿De acuerdo con qué modelos de conformidad? Un sistema de tesis o ideas, que funciona como sujeto de verificación, se reinsertará entonces en una cierta forma de organización colectiva y ésta, a su vez, en un cierto complejo mnemotécnico (modo de captación, archivo y circulación de las huellas), propio de tal o cual mediasfera históricamente determinada (logosfera –era de la oralidad–, grafosfera –del impreso–, videosfera –de la imagen-sonido–, numerosfera –de la unimedia–). Tomemos el ejemplo cristiano. Una indexación mediológica del cristianismo, tomado como hecho de transmisión global, consistirá en articular uno sobre otro, 1) un *corpus* teológico, conjunto de dogmas y misterios; 2) una institución sacerdotal, pirámide de ministerios subordinados unos a otros, y 3) procedimientos originales de proclamación, catequesis e identificación como, por ejemplo, la lectura en voz alta de un texto sagrado, seguida de una homilía sin texto, forma llamada "proclamación escrituraria" heredada de la institución de la sinagoga hebrea.[3] Estos últimos rituales, portadores y transportadores de fe, verdaderas herramientas de fabricación comunitaria, incorporan experiencias derivadas de las tecnologías de la memoria oral y literal (logosfera). Cada uno de estos tres escalonamientos de la transmisión cristiana, salvo raras excepciones, fue objeto de investigaciones hasta aquí separadas. Para la expresión doctrinal de lo sagrado, la *teología*; para la expresión cul-

3. Hacemos aquí referencia a los notables trabajos de Maurice Sachot acerca de la *Antigüedad cristiana*. Véase en particular *Les Chrétiens et leurs doctrines. Manuel de théologie*, Estrasburgo, CERII-Desclée.

tual, la *liturgia*; para la expresión institucional, la *eclesiología*. Al recombinar de manera diferente estas unidades, se advierte hasta qué punto los dos últimos niveles pudieron actuar sobre el primero (el "técnico" sobre el "político" y éste sobre el "simbólico"). Rumbo transversal que viola las divisiones disciplinarias en la misma medida que el proverbial desdén de los generales por la intendencia. En tanto que el contenido de los enunciados cristianos fue modelado por sus vectores y medios de enunciación, ya son innumerables las interpretaciones contemporáneas del mensaje evangélico que no dicen una sola palabra de los procesos de construcción y propagación del mensaje.

Para una ideología política como el socialismo (en sentido amplio), la indexación mediológica, al rearticular las *doctrinas* con las *instituciones* (escuelas, partidos, internacionales) y éstas con las *herramientas* (la hélice genética escuela/diario/libro), relativiza las oposiciones secundarias entre tendencias ("libertaria", "científica", "utópica"), para poner de relieve la tecnoestructura cultural que las sostiene a todas. Y vuelve a dar a esos hermanos enemigos el aire de familia que les aseguraba ese cimiento común, hoy desaparecido. Los enfrentamientos de ideas, aparatos y personas entre las diversas ramas del "movimiento obrero" –anarcosindicalismo, socialdemocracia, stalinismo, trotskismo, maoísmo– servían a sus ojos de pantalla (verdaderamente "ideológica") entre los actores y el ecosistema global de su acción, a saber –brutalmente–, la tipografía de plomos.[4] Tipógrafos, intelectuales y pedagogos, los tres pilares de la transmisión en el universo de los proletarios, habrán sido las eflorescencias de una época precisa de la historia de los medios, que se abre con la rotativa Marinoni (1850-1860), se ex-

4. Para un análisis detallado, véase mi *Cours de médiologie générale*, novena lección, "Vie et mort d'un ecosystème: *le socialisme*", ob. cit.

pande con el linotipo y se cierra con la videocomposición (1970-1980). Duración: aproximadamente un siglo. La mitad de las especies vivientes desapareció desde la aparición de la vida sobre la Tierra. Un buen número de especies ideológicas experimenta la misma suerte, a causa de las presiones selectivas del medio (el darwinismo tecnológico es implacable). Los postulados idealistas de ese materialismo inconsecuente, donde coinciden –precaria síntesis– un racionalismo crítico y un mesianismo religioso, ya no son competitivos, desde el momento en que la descomposición analítica de las apariencias sensibles (en el enunciado literal) resulta desplazada por el registro de las apariencias sensibles (imagen-sonido). Nadie verá con sus ojos en la pantalla un tiempo de trabajo promedio o una tasa de ganancia (la mano invisible del mercado tiene más apariencias sensibles que exhibir). Toda cultura es "una respuesta adaptativa a un medio" (Jacques Ruffié), y aunque el principio "una especie, un nicho" no se aplique mecánicamente en esas materias sutiles, el nicho técnico "videosfera" era fatal para una tradición cultural que tendía a poner el futuro (invisible) *antes* y por encima del presente (perceptible). El último de los pueblos del Libro se había hecho tanto una mística como una palanca de esta mentalidad analítica por ser alfabética (la salvación por la biblioteca y la alfabetización), pero la mística terminó por ocultarle la precariedad histórica del sistema de aparatos. Hemos visto deshacerse ante nuestros ojos el mosaico europeo de editoriales, revistas, diarios, librerías y lectores que, en un ecosistema invisible por ser compartido, garantizaba la viabilidad social de esta cultura (con la ventilación interna de sus oposiciones pertinentes). Por más marxistas o proudhonianos que fuéramos, no forzábamos el materialismo hasta el punto de identificar los materiales –papel y plomo–, sobre los cuales se habían fundado las grandes y pequeñas "Casas editoriales" que se fundieron con ellos (partidos, movimientos y grupúsculos se

revelaron como entidades mucho más "literarias" de lo que creían sus miembros). De 1848 a 1968, a fuerza de encontrarse con el pueblo a través de los libros, el intelectual de vanguardia no olvidó su latín sino su "médium". ¿Qué miope piensa en sus anteojos? Recién los descubre cuando los pierde ("H_2O no es un descubrimiento hecho por un pez"). Madre y matriz, la civilización del libro –que es más que la circulación de los impresos– arrastró con ella a la aristocracia extremista de la tinta y el plomo. ¿No es al desideologizar las ideologías cuando se pueden comprender tanto su aparición como su desaparición?

Aún más hoy que ayer, hay que hacerse el tonto para no caer en la luna. El índice es tanto más invisible cuanto obsceno, ya que cuanto más presentes estén los medios, más aparente será la inmediatez. Cuanto más se fortalecen los intermediarios materiales de la transmisión, más aumenta las sensación de inmaterialidad. El juego de las instancias de enunciación –estratagema al cuadrado– es alcanzar la transparencia en el momento mismo en que imponen su ley. La paradoja del comediante renace aquí como paradoja del intérprete, a la cual el genial Glenn Gould merecería asociar su nombre. El musicólogo Denis Laborde ha desmontado sutilmente sus engranajes en relación con Bach y las *Variaciones Goldberg*, el disco de música clásica más vendido de todos los tiempos.[5] Muy groseramente interpretada, la paradoja podría enunciarse como la victoria de la "enunciación Gould" sobre el "enunciado Bach", salvo que el aparato muy sofisticado de la emoción produce en nosotros, oyentes, el efecto de un contacto casi extático con un enunciado en estado bruto, por fin tal como en sí mismo. El efecto Gould podría descomponerse en dos tiempos. En el primero, veríamos a la estre-

5. Denis Laborde, "Un service public de l'émotion musicale", *Gradhiva*, n° 17, 1995. Análisis notable, de lectura absolutamente imprescindible.

lla ubicar los proyectores sobre sí misma (y no sobre la partitura), subordinar su actuación a sus grabaciones, no respetar el concierto y, en la ejecución, exhibir un estilo emotivo y patético. Se construyó una leyenda, un mito, un misterio Gould (anoréxico, insomne, misántropo, etcétera), con toda la industria del disco movilizada y un gran despliegue mediático, que "carga las tintas", para poner al personaje sobre el escenario. Podría decirse entonces: ya no escuchamos a Bach por Gould, sino a Glenn Gould en Bach. Ahora bien, en un segundo momento, el efecto se invierte. ¿Quién recuerda, entonces, que las 32 *Variaciones Goldberg* fueron compuestas en 1740 para clave con dos teclados y no para piano? Otros virtuosos las interpretan en el instrumento original, respetando escrupulosamente los *tempi* del compositor. Esos enunciadores se borran ante el "enunciado" –y, mediáticamente hablando, ése es sin duda su error: además de que la versión exacta se vende diez veces menos que su recreación, suena menos justa, menos "verdadera" a nuestros oídos–. Al mostrarse transido por la música, en un estado segundo, Gould logra desaparecer como intérprete. Al escamotear su juego (técnico), la ejecución nos atrapa como un brote de inspiración, dictado brutal y sin maneras. Un bosquejo instrumentado: apuesta exitosa. Lo voluminoso se hace transparente, vibrante, diáfano. Al final, ya no vemos a Gould; escuchamos a Bach en persona (revelación, encuentro, conmoción).

Para las artes plásticas, grandes investigadores informados como Baxandall, Alpers o Nathalie Heinich hicieron mucho más que una clásica historia social del arte al exhumar las mediaciones, individuales o colectivas, internas al mundo del arte.[6] Este rumbo permite escapar a la eterna alternativa entre la

6. Véase la interpretación de Antoine Hennion, *De l'étude des médias à l'analyse de la médiation: esquisse d'une problématique* (mimeografiado: S.C.I., École des Mines).

reducción sociológica y el estetismo tautológico. Al ignorar la palabra, estos autores edificaron a su manera una mediología del arte sacando de los bordes de la historia noble de los cánones estéticos, donde vegetaban a pie de página, exteriores al tema principal, a los *mediadores individuales*, que, desde el *Quattrocento*, fueron comanditarios (públicos o privados), mecenas, coleccionistas, *marchands*, así como los *cuerpos mediadores*, de derecho público o privado, que desde los siglos XVI y XVII fueron las academias, talleres, escuelas, museos, administraciones, etcétera. La descentración del tema hace que se crucen cosas y gente, y se capten las relaciones de fuerzas incorporadas a las obras producidas, las cuales, a su vez, pueden modificar esas relaciones./Así, con el descubrimiento de todo lo que se interpone entre un esteta y un cuadro e instituye como tales a uno y otro, se disipa la intemporalidad de un cara a cara inerte entre un sujeto de gusto y un objeto de arte. La cuestión es descubrir qué es lo que condujo concretamente a un sujeto a sacralizar ese objeto, y a ese objeto a exponerse detrás de un vidrio o un cordón. Puesto que el nacimiento del artista, como figura "liberal" y no artesanal o "mecánica", fue tan poco espontáneo (y universal) y estuvo tan pesadamente aparejado como el del "intelectual" como figura pública y simbólica. Del mismo modo es posible reconocerse en una cierta manera de "husmear" la creación contemporánea, que se interesa en todo lo que no interesa verdaderamente al esteta o al aficionado al arte: se observará entonces a los observadores, las inauguraciones [*vernissages*] más que los barnices [*vernis*], la disposición de las salas de los museos, con sus guías y custodios, los marcos, los carteles, los recorridos recomendados; en suma, todos los dispositivos de mostración y solemnización de las obras. Bien realizada, esta distracción nos pondrá sobre la pista de una verdad muy simple, que no es desmitificación sino restauración de una integridad estética: el arte y la fe en el arte no son más que

más que una sola cosa, y existe una técnica de producción de esa fe, como de las demás (en Dios, en la Ciencia o en la Moneda).

MATERIALIZAR

O mejor, como dice François Dagognet, *"rematerializar"*.[7] Es caer de pie (o sea, volver al comienzo), a riesgo de sufrir vértigo, porque por lo común caminamos cabeza abajo. Fuerza de la costumbre. Tendemos espontáneamente a concebir la evolución humana "más bien como un derrame de lo social en lo material que como una corriente de doble sentido cuyo impulso profundo es el de lo material".[8] Lo que confirma la historia de la escritura, donde la naturaleza del soporte de inscripción condiciona en gran medida la del procedimiento de notación. "La civilización –decía Seignobos– son las rutas, los puertos y los muelles." Se nos ha hecho tan natural hablar de "cultura" olvidando la "civilización", que nuestros alardes normativos nos ocultan nuestras palancas de intervención en lo inerte y lo viviente. Por eso hay algo de autopunitivo en la prolongación siempre vejatoria de los valores en los vectores, y de las pretensiones del sujeto en las configuraciones del objeto, ese sarnoso, ese pelado. Las "rutas, puertos y muelles" no tienen nombre de autor. La fotocopiadora y el grabador tampoco (¿quién se

7. F. Dagognet, *Rematérialiser. Matières et matérialisme*, París, Vrin, 1989.

8. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, ob. cit., t. 1, pág. 210. Agrega además: "De modo que se conocen mejor los intercambios de prestigio que los cotidianos, las prestaciones rituales que los intercambios banales, la circulación de las monedas dotales que la de las verduras, mucho mejor el pensamiento de las sociedades que sus cuerpos".

acuerda de Ferdinand von Braun y el laboratorio de tecnología de Estrasburgo en 1940?). La cultura cultivada se levanta como una columna de firmas gloriosas; la cultura técnica, pariente pobre, se reduce a anónimas familiaridades. Aquí, los nombres propios perdurar: más que las obras; allá, los inventores se borran detrás de sus invenciones. El fuego, la rueda, el hierro carecieron y siguen careciendo de firma, como la máquina de coser. El niño inglés encargado de accionar una bomba de incendio que, apremiado por las ganas de ir a jugar, tuvo un día de 1713 la idea de conectar mediante un cordel un balancín a las canillas que inyectaban vapores y agua al cilindro, hizo dar "un paso de gigante" a la humanidad civilizada, pero no legó su patronímico (Humphrey Potter) a la posteridad. La Francia escolarizada conoce de nombre a Barbey d'Aurevilly; el ciclista culto ignora el del inventor de la bicicleta con cadena y piñón, nuestro primer medio de locomoción individual, que fue, en ese concepto, un formidable acontecimiento espiritual; seguimos andando en bicicleta, ya no leemos a Barbey. Lo que no impide que, "hombres de cultura", alimentemos el culto del genio al mismo tiempo que folklorizamos al inventor como sabihondo de Concurso Lépine.* Como si la inscripción de una señal en una cinta magnética no participara del dominio del espíritu. En el *artifex*, seguimos disociando al artesano (mecánico) y el artista (liberal). Leonardo da Vinci se veía a sí mismo como ingeniero; nosotros no lo vemos más que como pintor.

¡Muéstrate, objeto! ¡Tú, el desconocido del batallón filosófico! ¡Tú, catapulta, arranque, "mediador de cultura"![9] Sal de

* Concurso anual de invenciones en Francia (n. del t.).

9. "Los objetos hacen partir: son mediadores de cultura infinitamente más rápidos que las ideas, productores de fantasmas tan activos como las situaciones; las más de las veces están en el fondo mismo de las situaciones y les dan ese carácter excitante, es decir, propiamente movilizador, que hace a una lite-

los márgenes donde te exilian las mayúsculas. Detrás de la Emancipación de las mujeres del yugo patriarcal, detrás de la epopeya altamente moral de la igualación de los sexos, ¡salid de la sombra, bicicleta, teléfono, heladera, píldora anticonceptiva! Detrás del "Arte absoluto de nuestro siglo" cuyos cien años ha festejado el mundo entero con tan grandes palabras, ¡que asome el dientecito de acero movido por una leva, sin el cual no habría sido posible el avance intermitente, veinticuatro veces por segundo, de una película perforada detrás de un objetivo! ¡Que el Descubrimiento de América, la *Sinfonía del Nuevo Mundo*, el heroísmo de Colón, ese gigante del detalle, cuyo quinto centenario resonó por doquier, dejen paso al timón de codaste, el astrolabio, las tablas de latitudes, las bordas superpuestas de los cascos y las planchadas enceradas! ¡Que el gnomón, o la aguja del cuadrante solar, la escuadra, la regla, el compás y la tabla de cálculos se abran paso bajo el himno al nacimiento de lo Verdadero, y que las aristas umbrosas de la pirámide de Gizeh perfilen su forma dura detrás del teorema de Tales y el observatorio asome detrás de la astronomía: a tal punto tiene el objeto la virtud de trascender relaciones intersubjetivas y delirios comunitarios! ¡Que la raza humana, por fin consciente de ser una e indivisible, pague la deuda que tiene con los canales, los ferrocarriles, el avión, los Cruceros negros y amarillos,* el telégrafo, las bases de lanzamiento de Kourou y Cabo Cañaveral! ¡Que nuestros himnos a lo Universal y el Logos se dignen recordar la fijación gráfica de los símbolos que, al permitirles viajar lejos de su lugar de emisión, un día hizo posible la autoridad sin autor, la despersonalización de un de-

---

ratura verdaderamente viva" (Roland Barthes, *Essais critiques*, París, Seuil, 1981) [Trad. cast.: *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix-Barral, 1967].

* Carreras organizadas en Francia por la fábrica de automóviles Citroën, a principios de siglo (n. del t.).

cir, la descontextualización de las huellas, a las que denominamos Razón! ¡Que el Sentido de la Historia, perdido o a recuperar, se acuerde de que el universo irradiante, precaminero y multidimensional de los pensamientos pictográficos (como el azteca o el inca) lo excluía absolutamente, y de todo lo que se jugó, como hecho de sentido, con el paso al fonograma y el estrechamiento en forma de túnel de las inscripciones en el angosto desfile alfabético! ¡Que el grandioso nacimiento del Dios único no rechace como nota accesoria la itinerancia en los medios desérticos y el gran nomadismo pastoral, que obligan a inventar otra cosa que el altar de mármol en su perímetro urbano, otra cosa que dioses lares intransportables: un Dios móvil y amovible! ¡Que los teólogos del cristianismo dediquen algún pensamiento al "médium" de lenguaje de las herejías! Que recuerden por un instante que en arameo –que contrariamente al griego no anota las vocales– la cuestión de saber si Cristo era "semejante" o "idéntico" a Dios Su Padre (cuestión que hizo correr tanta sangre entre arrianos y monofisitas) jamás habría podido plantearse (Cristo no habría entendido nada de la cristología). Que el elogio inmoderado de los "inmateriales" no nos oculte totalmente las redes materiales de la energía eléctrica (controles, turbinas, centrales nucleares, pilares) antes de que una avería de la red –sabotaje o accidente– borre los discos rígidos domiciliarios y provoque un cortocircuito en nuestras redes de información.

A riesgo de torcer el bastón en el otro sentido para enderezarlo, se preferirán además los peligros de la *subinterpretación* a los más difundidos de la sobreinterpretación de los fenómenos y los objetos, incluso y sobre todo en el dominio estético. Frente a una imagen fija calificada de artística, pintada o esculpida (ya sea magdaleniense, medieval, barroca o vanguardista), dejaremos nuestros anteojos de estetas, semiólogos, iconólogos o filósofos del arte. No nos dedicaremos al estilo, ni a la signi-

ficación oculta, ni a los códigos de figuración. El acento se desplazará, de manera falsamente ingenua, hacia lo más tonto: ¿qué soporte? ¿Qué procedimiento material de fabricación? ¿Qué función? ¿Qué tipo de atención exige? ¿Está o no firmada? ¿Deberá permanecer oculta o, al contrario, ser exhibida, tocada, tirada, paseada? ¿Conviene enmarcarla, vestirla, colocarla bajo una vitrina o, al contrario, al aire libre, como un objeto corriente? ¿Sus fabricantes la consideraban benéfica, maléfica o sin efectos físicos sobre la salud del observador? ¿A qué clase de universo da acceso? Se advertirá entonces que no se puede considerar la eficacia de la imagen, en cuanto *operación simbólica* (¿con qué nos pone en relación?), sin considerarla como *producto técnico* (¿en qué cadena operatoria se inscribe?). Pensemos, por ejemplo, dentro del ámbito de la fotografía, al que se reputa homogéneo, en el cambio de estilo y espíritu permitido por la aparición de la Kodak liviana, fácil de operar, sin trípode, y luego por la Leica de la preguerra. Con esos aparatos nacieron la instantánea, la primicia, la atmósfera, la *street photography*, las "imágenes precipitadas". La fotografía no exige los mismos usos sociales según se trate de una imagen de metal, un negativo sobre vidrio, un papel de gelatinobromuro, un soporte de celuloide, una Polaroid de revelado instantáneo o una prueba digital (por lo cual existen *las* fotografías y no *la* Fotografía). La materialidad de la toma de imágenes determina las operaciones de la mirada.

¿Cómo abordará la historia del cine un estilo de ataque mediológico? Jean-Michel Frodon ya lo indicó. A la cronología de los autores preferirá la dinámica de los géneros, a la apreciación de las películas ("buenas" o "malas"), la observación de sus efectos y repercusiones. Pensará tanto producción y recepción como creación, y considerará de tanto interés lo experimentado por el público como lo realizado por los directores. Conectará, en diagonal, lo técnico-económico, lo artístico y lo

social, pero sin olvidar nunca lo que distingue el *fenómeno cinematográfico*, como dispositivo maquinista, de sus hermanos mayor y menor, teatro y televisión: un procedimiento de *proyección* diferente del *espectáculo* teatral y de la *difusión* televisiva.[10] Un mediólogo considerará capital la manera en que se ven las películas (en la oscuridad y en silencio, colectivamente, mediante la compra previa de una entrada), la arquitectura de las salas (del cine de gran tamaño a las multisalas), los ceremoniales de séquito y énfasis del medio (afiches, festivales, Oscars, valoraciones, publicidad, etcétera), fruslerías meramente circunstanciales a los ojos del cinéfilo puro. Reflexionará sobre la manera en que el abandono de la película (la "pielcita" sensible a la carne del mundo) en beneficio de la imagen digital, así como el paso de la mesa de montaje al montaje por computadora (que permite otra reconstrucción de la duración), van a modificar la factura de los filmes. Estos "detalles técnicos" tendrán efectos, y no solamente especiales. En particular sobre la dispersión de los públicos, el impacto del séptimo arte tanto sobre el imaginario social como sobre la estructura narrativa de los filmes y la fragmentación de sus modos de comunicación (sala cinematográfica, video y televisión).[11]

Tal vez llegará el día –estamos lejos– en que ese cambio de transporte nos haga caer del otro lado del caballo: en la embriaguez autosuficiente (la *hýbris* ya mencionada) de un comodín explicativo. Al pasar del libro-texto al libro-objeto, el riesgo será constatar que la historia del libro borra la de la literatura. La

10. Véase J.-M. Frodon, *L'Âge moderne du cinéma français, de la Nouvelle Vague à nos jours*, en particular el prólogo (pequeño discurso sobre un método incierto), París, Flammarion, 1995.

11. También es posible remitirse a una puesta en perspectiva mediológica del teatro como forma material en los *Cahiers de médiologie*, 1, *La querelle du spectacle*, abril de 1996 (Ad-rem/Gallimard).

rá constatar que la historia del libro borra la de la literatura. La grosería de la subinterpretación materialista hará juego entonces, simétricamente, con el refinamiento esnob de nuestras sobreinterpretaciones alejandrinas. Sobreestimar el código y minimizar el canal: ésa fue ayer la inclinación de los semiócratas. Al encarar directamente el "referente", el mediócrata se expone al pecado realista: sobreestimar el canal y minimizar el código. A cada uno le toca seguir su inclinación remontándola...

DINAMIZAR

Devolver a la logística su papel central no basta. Si el vehículo equivale a instrucción, subrayar el lugar central del *"médium"* (lo que está en el medio [*milieu*]) servirá para poner en evidencia la eficiencia de lo *mediato* (aquello mediante lo cual una cosa se relaciona con otra). El análisis de las mediaciones prácticas subordina lo constatativo, el estado de los lugares, a lo performativo, el inventario de las metamorfosis (de todo lo que pasa a través de esos lugares). Captar los discursos como recorridos y sustituir la exegesis de los valores por la anatomía de los vectores obliga a romper con el empirismo de tradición anglosajona. Para ilustrar nuestras palabras, consideremos un ejemplo histórico: el paso, en Francia, de las Luces a la Revolución. No carece de interés hacer un paralelo entre dos especialistas originales de la historia intelectual, de calidad comparable, que se hacen la misma pregunta –¿cómo se transmitieron "las ideas del 89"?–, partiendo de un mismo rechazo: el de atribuir "la culpa a Voltaire, la culpa a Rousseau", tautología que no explica nada. Uno de ellos, nuestro contemporáneo Robert Darnton, el otro, un antepasado, Augustin Cochin (1877-1926). Reencontraremos aquí, en un nivel de excelencia, las dos "líneas" América y Europa. En un artículo notable, nuestro amigo

Robert Darnton propone pasar "de la historia del libro a la historia de la comunicación".[12] Los historiadores de las ideas (como Daniel Mornet) se habían concentrado en el análisis de los textos, que los partidarios de la historia sociocultural reemplazaron recientemente por la historia del libro. Darnton (con otros, desde luego) pretende salir del espacio cerrado "libro" y del estrecho perímetro de "la idea en cuanto unidad de pensamiento o como vehículo autónomo de sentido". Al no ser el sentido inherente a las ideas (como lo demostró Wittgenstein), hay que pasar de la historia de las ideas a la del sentido para tener en cuenta la vasta gama de flujos de información que pueden circular, en ambos sentidos, entre el hombre de la calle y el "gran autor": panfletos, ruidos, canciones, rumores, octavillas, libelos, caricaturas, "noticias de boca en boca", hojas volantes, pasquines. Y producir un gráfico complejo de los flujos que unen esos "medios de comunicación" a los "lugares y ámbitos" de difusión correspondientes (corte, salones, mercados, cafés, jardines, librerías, bibliotecas). De tal modo se relevan la transmisión oral y la comunicación escrita; la primera amplifica la segunda. Afortunadamente, la esfera de las "ideas" se ha ampliado, pero el conjunto del proceso se piensa en términos de *comunicación*; la fuerza de las ideas reside en su difusión. Augustin Cochin, por su parte, pensó el movimiento de las Luces en términos de *comunidad*.[13] Pone la mira en el papel de las "Sociedades" –logias, sociedades de pensamiento, clubes y facciones–, mostrando todo lo que implicó la transición del salón literario a la sociedad filosófica, ese agrupamiento original (y, para nuestro autor, *contra natura*) de hombres reunidos en un

12. R. Darnton, "La France, ton café fout le camp", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, diciembre de 1993.

13. A. Cochin, *La Révolution et la libre pensée*, París, Plon, 1923.

pie de igualdad no por la herencia o la experiencia sino las ideas y el mero libre albedrío. Sin ser siquiera necesario tematizarla, la naturaleza de esas asociaciones sugería la viabilidad de una refundación teórica de la sociedad en gran escala. De allí esta fórmula capital, más rica y por lo tanto menos divulgada que *"medium is message"*: *"El método engendra la doctrina"*. La fuerza de las ideas radica en la organización de sus portadores, y la socialización de los pensamientos halla su verdadera línea de fuerza en la politización de aquellos que, al socializarlos, componen ellos mismos un cierto tipo de sociedad. La palabra "comunicación" no es pronunciada por el cartista católico; "medios", menos aún, y sin embargo un mediólogo (republicano), aunque aspire a conjugar los dos enfoques, se sentirá teóricamente más próximo a Cochin, monárquico militante, que a Darnton, demócrata ilustrado. La observación podría extenderse a los "lugares de sociabilidad", piezas centrales de lo que hoy se denomina, entre la esfera privada y el dominio estatal, el "espacio público": más que relevos, son matrices. El usuario no sale de ellos en el mismo estado en que entró (no se trata de ómnibus o buzones). Los salones del siglo XVIII engendraron una cierta literatura y estructura narrativa, con el *diálogo*, el *epigrama*, el *relato* sin orden ni concierto. Así como los cafés de principios del siglo XIX, más que simples lugares de paso o de encuentro, dieron forma a modos de discusión pública, a cierto estilo de periodismo y hasta a cierta conciencia de clase. ¿Hace falta recordar que la filosofía de nuestros "cafés filosóficos" no es la que se enseña en una clase del liceo; y que una pieza para un escenario a la italiana no pertenece al mismo teatro que una escrita para la Ciudad de los papas (del mismo modo que un tabloide suscita otros artículos que los generados por un formato como el de *Le Monde*)? Puede advertirse que la noción abstracta de espacio público no es operativa en cuanto tal, si no se la articula con sistemas tecnoculturales en movi-

miento; el "espacio" está en el tiempo, y se moldea según la naturaleza de las redes (el cibercafé). El salón, el escenario o el aula, vectores de transmisión, no dan a consumir indiferentemente cualquier cosa, como distribuidores automáticos de valores e ideas. Sin ignorar que la escuela instruye en la ética intemporal de la verdad, y que un dispositivo teatral procura generar impresiones de presencia irreemplazables, hay que encaminarse a ver, tanto en un ámbito [*milieu*] como en un "médium", más que simples instrumentos [*moyen*] de difusión: verdaderos agentes de *transformación* de lo dado.

* * *

Quien articule un vínculo simbólico con un eje instrumental entra *ipso facto* en un enfoque "diacrónico", que vuelve a poner en movimiento las "formas sustanciales" del repertorio. La indexación mediológica es necesariamente historizante y genética. Aun si la cultura es lo que queda cuando uno olvidó todo lo referente a las técnicas que la produjeron, la exposición de los índices no carece de virtudes desmitificadoras. Destotemiza las funciones simbólicas, al develar el órgano del que éstas son función. Tomemos por ejemplo el sacerdocio intelectual, el puente de los asnos de las sociologías de la cultura (también la nuestra, de rebote). El "gran intelectual" (el hombre de estudios que pasa del gabinete al foro) no extrae su eficacia social de la fuerza clara de sus ideas ni de su talento personal de expresión, virtudes insuficientes aunque totalmente necesarias, sino de los medios puestos a su disposición, medios de publicación, aparición e intervención. Tiene la influencia o el "maná" que le presta su dispositivo de difusión, delegación inadvertida o negada por sus contemporáneos (a causa de nuestro desconocimiento del juego de los órganos de influencia), y que trasladamos espontáneamente a su propia persona. La indexa-

ción ligará al gran sacerdote con su ámbito profesional (el clero de la época), éste al "médium" óptimo que lo estructura. El tipo de *praxis* (intelectual) o la influencia de un sujeto sobre otro se aclara a la luz de la *tekné* de los vectores de influencia: el desplazamiento del soporte equivale a desplazamiento de autoridad, y cada época privilegia a los agentes del soporte dominante. El soporte manuscrito del *scriptorium* (MO), solidario del soporte clerical (OM) constituido por los monasterios y las universidades, genera los copistas e iluminadores (cuando las cortes y los burgos suscitan en el mismo momento poesías y cantares de gesta en lengua vulgar). La prensa de impresión suscita los impresores y grabadores, pilares del medio humanista de los doctos laicos; las ondas hertzianas, al ampliar el círculo de la notoriedad, suscitan las notabilidades visibles de la sociedad civil (médicos, cantantes, actores), que relevan a los intelectuales patentados (escritores, profesores, científicos), con un impacto muy superior en la función tribunicia de aval moral y *opinion-maker*. Cada cambio logístico se traduce en un cambio de operador. Así, no se puede hablar del Intelectual en general, sino de sistemas culturales que se suceden y se insertan unos a (en) otros. La *intelligentsia* es organizada por su aparato mnemotécnico, y esta lógica de organización revela la lógica de evolución de ese ámbito.[14] Del mismo modo, se evitará hablar de la Imagen en general (como el filósofo clásico), para referirse en cambio a los artefactos visuales en su historia larga. La dinámica de los soportes y procedimientos de fabricación renueva en cada oportunidad la *pragmática* de las representaciones (para qué me sirve la imagen). El régimen "ídolo" o mágico religioso, el régimen "arte" (categoría transitoria y

14. Perspectiva desarrollada y detallada en mi obra *Le Pouvoir intellectuel en France*, París, Ramsay, 1979.

localizada) y el régimen "visual" (con la electrónica y la digitalización) constituyen tres regímenes de funcionamiento heterogéneos. No hay superposición posible entre la imagen primitiva como *ayuda para la supervivencia* (la herramienta de los hombres sin herramientas); la imagen artística como *ayuda para el placer*; la imagen tecnológica como *ayuda para el saber* o información. En la encrucijada de nuestros sistemas de creencias y equipamientos maquinistas, la evolución de las funciones mediadoras de la imagen testimonia de manera luminosa las mutaciones subterráneas de nuestra cultura. ¿Qué relación hay entre la *mirada mágica*, cuando la imagen (de tres o dos dimensiones) es un ser viviente que nos da acceso a lo sobrenatural, a Dios, al Cosmos; la *mirada estética*, o desinteresada, que no apunta más que al placer solitario, a la delectación privada, y una mirada contemporánea a la que puede calificarse de *utilitaria* o *económica*? Señalar productos, controlar operaciones, identificar mercancías, todo a distancia y para ganar tiempo (*logo*, *etiqueta*, *marca*, *clip*), es el régimen de lo "visual" (Serge Daney), cuando la producción de una imagen del mundo no corresponde ya a una experiencia vivida de ese mundo.

Más que establecer una cronología, hacer una historia –poco importa de qué– es proponer una buena periodización, a riesgo de simplificar más de lo necesario. Cuando se recorta un *continuum* por "generaciones de materiales", en el sentido amplio, terminan por distinguirse varias *mediasferas*, si entendemos con ello los principales sistemas sociotécnicos de transmisión que se sumaron y entrelazaron después de la "invención de la escritura": segunda oralidad, impreso, audiovisual. Éstos constituyen esqueletos, armazones, coherencias técnicas globales (a causa de la interdependencia sistémica de los dispositivos) dentro de las cuales cada medio cultural se las ingenia para construir su propia arquitectura, con el estilo que hereda de su historia y su

geografía. Logosfera, grafosfera, videosfera: tripartición evidentemente rudimentaria e incompleta, que hace un guiño de ojos a la sacrosanta trinidad, porque no incluye la "mnemosfera" de las oralidades primarias (sociedades sin escritura) ni la reconversión de la videosfera en "numerosfera" (a través de la compresión numérica de las señales). Para la datación fina de un instante cultural, sentiríamos gustosos la tentación de utilizar la famosa superposición braudeliana de las temporalidades: la ecológica e invisible de los macrosistemas de transmisión (la mediasfera), análoga al tiempo geográfico del historiador; la más atmosférica pero ya perceptible de los movimientos, sensibilidades o corrientes de fondo (el barroco, el clásico, el moderno, etcétera), análoga al tiempo social; y la de las escuelas y las obras, de ritmo corto, análoga a las oscilaciones breves de la historia de los acontecimientos. Pero habrá que moderar el modelo al recordar, 1) que las mediasferas no se montan en secuencias, sino que se entrelazan por estratos, como *hojas*; 2) que hay un *tiempo de latencia* de las rupturas técnicas. Así ocurre con el manuscrito y la imprenta. "Hasta alrededor de 1550 –escribe Paul Zumthor–, las dos técnicas colaboran en vez de oponerse." Y los efectos (de la imprenta) "recién se harán perceptibles en el siglo XIX, gracias a la enseñanza obligatoria que hará del impreso una escritura de masas". Es el "efecto diligencia" (Jacques Perriault) de la innovación, que la hace ingresar a reculones en el futuro. Los primeros vagones de ferrocarril eran diligencias sobre rieles, así como las primeras páginas impresas tenían forma de manuscrito; las primeras fotos, de naturalezas muertas; las primeras cintas filmadas, de obras teatrales, y los primeros automóviles, de carruaje de caballos sin caballos. En 1955, la televisión era una radio con imagen. Cada "momento actual" está retrasado con respecto a sí mismo. Y 3) el carácter *crítico* de las transiciones. Aun si a largo plazo se suman en vez de reemplazarse, a corto término el pasaje se pasa mal. El reem-

plazo de la memoria incorporada por la memoria objetivada, alrededor del siglo VI helénico, o la sustitución de una memoria viva por una memoria muerta –las recitaciones del aedo por el rollo de papiro–, fueron vividos como una catástrofe (Platón). Y sin embargo, qué avance el del escrito, que daba a los signos la capacidad de actuar a distancia, al margen de la presencia del autor... Cada uno puede apreciar día tras día, en su minúscula esfera de existencia, lo que provoca en lo tocante a sufrimientos íntimos, relegaciones indebidas, humillaciones nacionales, *lock-outs* corporativos y batallas por la supervivencia el salto actual de la memoria objetivada a la memoria *industrializada*, que nos desconcierta y nos renueva.

A quien nos impute una intención unificadora y totalizadora, le responderemos que el objetivo no es decirlo todo acerca de los aparatos de mediación (poniendo la cereza de una doctrina sobre una torta de estudios empíricos, lo que sería a la vez ridículo, irrealizable y ocioso) sino, tal vez, poder decir muy poco sobre casi *todo* (lo que hace cultura). Así tomamos nota de algunos pasos hacia una mediología política –del Estado, el socialismo o la nación–; estética –sobre las condiciones de nacimiento del arte–; religiosa –del cristianismo–; representativa –sobre el espectáculo–. La actitud asumida también puede ejercerse en relación con el atletismo, el psicoanálisis, la geografía y, desde luego, la mediología misma. Con la misma temática como punto de vista: cómo se transmite esto y, al transmitirse, se constituye. La apuesta es que al tirar del hilo del *cómo*, aparecerá una buena parte del *por qué*. Hilo conductor delgado, insuficiente, parcial pero ilustrativo. Dista de agotar el objeto. Puede tener, en particular en el caso de las ciencias "duras", un interés bastante limitado. En efecto, si es verdad que la universalidad del conocimiento científico es el resultado de una fabricación sociotécnica, incluso política, batalladora y laboriosa

(reproducir una experiencia, publicar un artículo en una revista que establezca un criterio de autoridad, convencer a un colega, obtener créditos, ganar un laboratorio, etcétera), no por ello es menos cierto que un resultado científico trascenderá *in fine* las condiciones codificadas de su enunciación. Una vez puesto en órbita, el enunciado girará por sí solo, al menos en el campo de gravedad del paradigma en vigor. La idea mediológica preconcebida no podría, en consecuencia, reemplazar otras dimensiones a las que es lícito juzgar, no sólo en las ciencias sino en arte y religión, infinitamente más dignas de reflexión. Tal vez no se escape al riesgo de comprender menos y explicar más, cuando se puede comprender mejor y explicar menos. Se evitará la pretensión de hablar del derecho, la esencia, lo mejor. Y no obstante, nos parece que una genealogía "por lo bajo" puede investir útilmente objetos tan alejados de los *mass media* como el icono bizantino o la fotografía, la república o la monarquía parlamentaria, el clero o la francmasonería. Con la infatigable mala intención de un cuestionamiento muy fuera de lugar: ¿de dónde sales? ¿Por dónde pasaste? ¿Cómo te diriges, y a quién? *Unde, qua, quomodo*. Tú, bella forma estética, gran institución política, noble dominio de competencias, tú, Estado, nación, obra de arte, asociación internacional, disciplina científica, género literario, confesión religiosa: ¿a través de qué compromisos te has instituido? ¿De qué soportes, aparatos y redes depende tu supervivencia? Deja que suspenda mi juicio por un instante, ponga entre paréntesis tu mensaje y tus fines, tu belleza, tus contenidos de verdad, tus valores de salvación, para considerar simplemente tus trayectos, vectores y vehículos, que te dieron forma viviente y sin los cuales no habrías llegado hasta nosotros.

CONTRA LA CORRIENTE

El espíritu del tiempo atraviesa ciclos, y el que parecemos abordar amenaza mostrarse contrario a unas pertinencias tan impertinentes. Es el momento de convencerse de que materialismo [*matiérisme*] sin estoicismo no es más que la ruina del alma. Ayer, con nuestras vanguardias de investigadores y literatos (vía Saussure y para nosotros, los franceses, el estructuralismo), la Ciudad de la Cultura se ordenó en su totalidad según el paradigma del lenguaje. Pasado de moda, de aquí en más éste cede su lugar, a través de las ciencias cognitivas, a una nueva filosofía del espíritu. Del viraje lingüístico al viraje cognitivista, la ruta sigue siendo la misma, sin descarga del contenido; de allí la flexibilidad de los encadenamientos, la facilidad de las reconversiones. Por el humor y el rumor, el futuro no promete al tipo de investigaciones cuyo perfil esbozamos torpemente mejor fortuna universitaria, mediática y social que el pasado inmediato.

"Miren cuán alto suben las olas del lenguaje", exclamaba antaño Wittgenstein, profeta de la dicha. De hecho, y aun si Lévi-Strauss, en lo que le tocaba, no dejó de recomendar a los servidores del Significante largas curas tecnológicas (para saber *de qué* había hablado), no fue escasa la contribución de las altas olas del modelo lingüístico cuando se trató de engullir en lo subalterno las materialidades de la cultura. Al estructurar el inconsciente, la economía política, el juego, la moda, el amor, la historia y la naturaleza misma "como un lenguaje", la reducción del *sapiens* a *homo loquens* obtuvo su autoridad científica del salto adelante de las ciencias del lenguaje, y públicamente, de la inmersión sin precedentes de la especie humana "en un gigantesco océano de palabras y frases" (Hagège). De allí la propagación, por arriba y por abajo, de un mundo en que todo se redujo a su signo. Es así como, en el es-

pacio de treinta años, el rechazo del orden establecido por parte de los pioneros del nuevo modelo de análisis cobró fuerza de ortodoxia. En el momento en que los descifradores de la prehistoria descubrían la correlación de los polos facial y manual en la antropogénesis y, más ampliamente, la bidimensionalidad decir/hacer, los esclarecedores de la opinión daban al lenguaje una autonomía de autócrata. El organismo humano más visible, en la era del significante omnipresente, se redujo a su aparato de fonación; el saber, a juegos del lenguaje; nuestra historia, a una secuencia de "grandes relatos"; la filosofía, a una hermenéutica, y nuestras más humildes prácticas se convirtieron en prácticas de lenguaje. El obrar mismo se hizo "comunicacional" y el "espacio público", promovido como norma y referencia en los nuevos demócratas, aquel en que "una situación de lenguaje ideal" (Habermas) hace posible la universalización de los intereses. En el examen de las "lógicas de la acción" –y esto, en los más audazmente hostiles al intelectualismo–, la legitimidad y sus principios expulsaron a los márgenes la eficacia y sus restricciones. En el momento en que la mejor sociología desmaterializaba las relaciones de fuerzas y los mecanismos de dominación, la mejor crítica literaria sacrificaba el uso al sentido, las máquinas de escribir al "espacio del texto" y el objeto libro a la "intertextualidad". La ciencia política de punta se interesaba en los ardides de la violencia simbólica y no en la guerra y la evolución de los armamentos, en las copias de examen más que en las comisarías de policía, en las jerarquías simbólicas más que en las jerarquías de grado, orden o jurisdicción, mientras que la reflexión religiosa producía un Evangelio sin Iglesia y la lógica económica sustituía la producción material por los servicios. En síntesis, no era el momento de las epidermis, los esqueletos y las armazones, sino de los pensamientos sobre el pensamiento. Y con razón, responderá el marxista, si la *big science* se convirtió en

una fuerza productiva, si las empresas se aferran a sus "activos incorpóreos", si el inmaterialismo financiero gana el conjunto de los actos económicos: nada importante se hace a destiempo, es el curso de las cosas el que acreditó y expandió la nueva logocracia. Se entiende que, en esta artificial levitación, aprisionar el espíritu en los signos haya podido presentarse como una expansión y que la reducción semiológica haya podido llegar al punto de hacer del objeto industrial un signo entre otros. Como si la atención prestada a lo material (y a los neomateriales) tuviera que alejar del sentido, como si performances y significaciones conformaran un juego de suma cero. La inflación del lenguaje como denegación creciente de una restricción tecnológica creciente permitió, en el análisis de lo cotidiano, el florecimiento de una sociología subjetiva, estetizante y tornasolada (en detrimento de la paciencia experimental y el establecimiento de los hechos y las correlaciones que los unen). En el enfrentamiento con lo ineluctable, entronizó igualmente algunas perezas más o menos impremeditadas: el uso como exorcismo del *Gestell* heideggeriano (el apresamiento por la técnica), fórmula sacramental que eximía de investigaciones; el viejo duelo escolar de "ciencia pura versus ciencia aplicada", latente bajo la desvalorización repetida de las "tecnociencias"; la escasa consideración del mundo cultural por los genealogistas del fenómeno técnico (cuando no se erigen en sus inquisidores y excomulgadores), así como el lugar casi inexistente reservado a la historia de las técnicas en la enseñanza superior; el desdén de la historia autorizada de las ciencias para con la historia de la ciencia industrial, las patentes de invención y los laboratorios; la prima de prestigio concedida a toda doctrina fundada en la devaluación o minimización de las "maquinarias" (de la fenomenología a la semiología, en los medios cultos, o del profetismo *new age* al anatema situacionista del "espectáculo" en los medios periodísticos); y la rele-

gación del objeto, del material, del "médium" y del artefacto a los márgenes de la ortodoxia universitaria.[15]

El aislamiento intelectual en que fueron confinados quienes, de Bertrand Gille a Georges Simondon, desplegaron una crítica atenta e informada de las filiaciones y rupturas técnicas, no se debe solamente al elitismo de los especulativos ni al aristocratismo de los cultos. Además de que es costoso enfrentarse al sentido común (no hay manera más económica de meterse al público en el bolsillo que denunciar la "dictadura de la técnica", retomando el discurso religioso de la Caída, en nombre de la naturaleza, el alma, la vivencia, el origen o la voluntad perdidos), pagamos aquí, con la denegación de las mediaciones materiales, los atrasos de una herencia ancestral. Para los herederos que somos del pensamiento griego, esa herencia se remonta a divisiones primordiales que incorporamos con tanta eficacia que han pasado a ser evidentes y naturales. ¿Hay que recordar, después de tantas otras, la genealogía del gran bloqueo inicial, sobredeterminado por una gran confluencia de razones internas al sistema? Económica, con la esclavitud y la abundancia excesiva de mano de obra; social, con la antinomia del trabajo manual y el ocio estudioso, vida servil y vida contemplativa; teológica, con la sacralización de la *phýsis* como potencia primera, que hace de la *tekné*, falsificación de lo divino, una impiedad; científica, con la imposibilidad en que se coloca a la *episteme* de abordar el mundo sublunar de las aproxi-

15. Debe señalarse que nuestros mejores tecnólogos no salen de la costilla del *Alma Mater*. En Francia, sólo heterodoxos venidos de otros lugares pueden hacerse ilustres en esos márgenes (Haudricourt, agrónomo; Leroi-Gourhan, autodidacta; Dagognet, médico). Tanto cuesta producir conocimientos sobre el terreno sin que los *preceda* una epistemología prescriptiva o amplias consideraciones metodológicas.

maciones no matematizables (lo que hace impensables lentes, telescopios o cronómetros).[16] El vitalismo aristotélico vendrá a consumar esta coherencia, al oponer los seres vivos que tienen en sí mismos el principio de su movimiento a los objetos inanimados, desprovistos de toda dinámica propia. A la materia, por lo tanto, se opondrá el espíritu, como al esclavo el ciudadano, y a las artes mecánicas las artes liberales; esto, pese a clepsidras, gnomones y catapultas. Pesada e insistente represión que pesa sobre nuestra tecnofobia espontánea, de la que hay que aligerarse cada día para reconquistar el afuera y la heterogeneidad perdidos, sustraerse a la morada propia del espíritu. Para dar derecho de ciudadanía antropológica a lo no humano (a tal punto estamos acostumbrados, desde los griegos, a subordinar el hecho técnico al derecho político). Para oponer resistencia al terrorismo culpabilizante que invierte la carga de la prueba. Con la ayuda de los argumentos de autoridad, en efecto, hoy se sabe que ya no corresponde a la filosofía explicar su ceguera con respecto a la técnica, sino a ésta disculparse día tras día ante la filosofía. Y que vayan a masticar su vergüenza en otra parte quienes consideran que en la actualidad lo que debe pensarse con más urgencia es lo impensado más antiguo del pensamiento.

No subestimemos la dificultad. El estudio de las transmisiones como objeto con todas las de la ley plantea un problema de *clasificación* que, en el estado de *ratio studiorum* en vigor, no tiene solución a corto plazo (y a largo plazo todos estaremos muertos). Lo característico de las búsquedas "diagonales", como las llamaba Roger Caillois, o de las "interdiscipli-

16. Véase Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie*, París, Alcan, 1938.

nas", como decimos hoy, es desordenar lo que el orden establecido de los estudios se esforzó tanto por ordenar convenientemente. En el plano de un arquitecto, para una mediología virtual y consumada (a cien años de aquí), podría encontrarse un espacio oculto en alguna Casa de las Ciencias del siglo XXI que reagrupara aquí las ciencias *cognitivas* o del espíritu, allá las ciencias *objetivas*, experimentales o exactas y, por último, las ciencias *acreditativas*, que serían las de la sociedad (historia, economía, sociología, ciencias religiosas y políticas). Los fenómenos de creencia, sobre los cuales descansa la vida colectiva, son los menos conocidos de todos, y si ya sabemos mal cómo sabemos, sabemos aún menos cómo creemos. Sacar a la luz las industrias del creer y hacer creer, a través del examen de los procesos de constitución de autoridad y las infraestructuras de lo creíble, podría contribuir en el futuro a la consolidación de ese tercer sector enciclopédico, con y detrás de otras empresas que tuvieran patente y casa propia. Por el momento, se acusará a esos tránsfugas transversales de pescar en río revuelto [*eaux troubles*], y con razón: el trastorno [*trouble*] es su objeto mismo, y lo hay cuando un cuerpo extraño altera otro.[17] Debido a que "la interioridad está entrelazada en la exterioridad material y maquinista" (Dagognet), vemos a máquinas y entidades parasitarse sin descanso. Quien pretenda dar razón de esas fecundas poluciones se sentirá ganado inevitablemente por un trastorno disciplinario (prendado de la pureza y más aún de la seguridad, el inmemorial idealismo disocia el espíritu de las cosas). Infiltración de los repertorios, mestizaje de los dominios, desfiguración de lo "sublime" por lo "trivial": estas incesantes catástrofes desestabilizan categorías intelectuales, comodidades

17. F. Dagognet, *Le Trouble*, Lyon, Les Empêcheurs de penser en rond, 1994.

insulares y planes de ocupación del suelo. El impuro revoltijo de los intereses y las miradas condena a un exilio doble (que en su momento marginó y luego mató a Walter Benjamin). Los tecnólogos despacharán al soñador hacia lo de los filósofos, que lo enviarán como un plomero a lo de los proletarios del Espíritu. Demasiado terrenal e historiadora para engatusar a una *philosophia perennis* destinada a la partición empírico-trascendental (vayan a hablarle de papiro y códice a un exegeta de Plotino y Descartes o a preguntarle a un lacaniano qué pasaba con el "estadio del espejo" antes de los espejos...); demasiado fervorosa de tiempo inmóvil, religión y arte, para interpelar a las "ciencias de la información y la comunicación" desdeñosas de lo antiguo (vayan a hablarle de ángeles a un sociólogo de la recepción, o del mito de Tot a un especialista de la transmisión por cable...), la ambición mediológica, por no poder afiliarse a tal o cual compartimento académico, identificarse con tal o cual ideología política, sin hermosa causa moral que defender (salvo la verdad, enganche insuficiente) ni demanda social que satisfacer (salvo un interés de conocimiento, sin interés inmediato), conocerá un purgatorio bastante largo entre el domicilio universitario perdido y un improbable refugio. No hay en ello nada de anormal: toda Larga Marcha comienza con una proscripción. Fronterizos y migrantes podrán incluso aprovechar su período como SDF [Sin Domicilio Fijo: sin techo], que deja tiempo libre, para ponderar los "obstáculos epistemológicos" que plantea todo desarreglo de las costumbres promovidas a certezas. La empresa mediológica sería un capricho megalómano y no un intento de saber reflexivo si no examinara sin cesar sus propias debilidades (lo que hace obligatoria la modestia, mal que le pese). Conocedora de los fenómenos de autorización, exclusión, ocultamiento y pérdida, no está peor ubicada que cualquier otra para comprender que el menor ataque a las partituras de la orquesta suscita inevitablemente –y hasta afor-

tunadamente– resistencia y rechazo.[18] Es preciso apreciar en toda su fuerza las razones –las mejores y las peores– que tendrán dominantes y canónicos para devaluar o banalizar esta "antidisciplina". Entre las primeras, incluyamos el saqueo, justificadamente temido, de los logros profesionales por el torpe aturdido y demasiado apremiado. Los custodios de las ciencias instituidas deben desconfiar de él, porque conocen los requisitos y las laboriosas lentitudes inherentes a la constitución de campos autónomos de experiencia. A la cabeza de esas reglas del método figura la indispensable ruptura con las "nociones previas" de la conciencia vulgar, que, desde las periferias, no dejan de lanzarse al asalto de las abstracciones conquistadas tras reñida lucha por la institución. Entre las peores, incluyamos la defensa categorial del "nicho" o de los intereses corporativos, precarios y amenazados por naturaleza (créditos, jurados, audiencias, ecos, honores). De allí la ultrasensibilidad de

18. Entre las presiones objetivas del medio que influyen sobre la selección cultural, también hay que incluir las diferencias de notoriedad, en un momento y un lugar dados, entre los padres putativos de movimientos que comparten un mismo hábitat. Situarse, aunque sea errónea o abusivamente, en la filiación de Leroi-Gourhan más que en la de Lévi-Strauss, es indiscutiblemente una desventaja comparativa en la carrera por el crédito. La invocación tutelar del segundo (que, no hace falta decirlo, merece plenamente la admiración que despierta) suscita el interés inmediato del público culto, de Nueva York a Tokio y de Moscú a Buenos Aires. La referencia al primero, inclasificable (¿bergsoniano o marxista? ¿Espiritualista o materialista?) y desconocido (casi no fue traducido, o sólo lo fue tardíamente), caerá, frente a los mismos auditorios, en una especie de agujero negro, perplejidad poco valoradora para quien pretenda reclamarse heredero de su obra. Leroi-Gourhan y Lévi-Strauss eran contemporáneos, colegas y amigos. La falta de difusión del pensamiento de uno y el éxito mundial del pensamiento del otro constituyen un caso mediológico notable, casi tan digno de examen, *mutatis mutandis*, como los destinos comparables, hace un siglo, de los sistemas de Auguste Comte y Karl Marx.

las redes de la razón mejor establecidas ante todo lo que merodea en los alrededores del perímetro de seguridad, depredadores o seductores virtuales. Agreguemos a título de información el amor propio de los "patrones", quienes, por haber dejado identificar su nombre y renombre con tal o cual posición homologada, tienen cierta tendencia a asimilar la controversia de tesis a un conflicto de personas, o sea a una lucha de lugares e influencias entre éstas. Y tantas otras quejas justas o inevitables. No clamemos contra la malevolencia: la maldad del medio le es consustancial. Es un hecho natural, y de naturaleza mediológica. Así opera la transmisión, tanto en el universo del conocimiento como en los otros, desde que la doctrina es la doctrina, con la misma confusión inextricable de preocupaciones deontológicas y sobresaltos zoológicos. En lo cual se advierten los límites de la metáfora del ordenamiento, confinada al *tener* y unos casilleros, cuando la difusión de las ideas concierne a causas y *territorios*, vale decir, al *ser* mismo de los sujetos de conocimiento.

Contratiempos previsibles y casi tranquilizantes que, naturalmente, no impedirán, en nuestra escala muy acotada, encontrar algún estímulo maníaco en las palabras del joven Hegel: "Si la realidad es inconcebible, será preciso que forjemos conceptos inconcebibles". El trabajo de desencantamiento no tiene fin, por suerte. Potencia eterna, tutelar y divinizada, nuestra Madre Naturaleza se vio antaño despedazada, por y tras los profanadores del Renacimiento, en series separadas de fenómenos físico-matemáticos. Luego se vio de qué manera la biología experimental vino a sustituir los humores, fuerzas y designios misteriosos que, desde la Antigüedad, habían fetichizado la Vida, por "la materia, las partículas y las leyes" (François Jacob). ¿Cómo dudar de que llegará el día en que algunos métodos de análisis incongruentes vendrán a sustituir la Cultura, terrible mayúscula, asfixiante madrastra, por la técnica, los me-

dio ambientes y las necesidades? Si los obreros de la mediología, con sus herramientas rudimentarias y magros medios, pueden apresurar aunque sea un poco ese día, no habrán vivido ni intentado transmitir en vano.

Bibliografía

Arendt, Hannah: *La Crise de la culture*, París, Folio, 1989.

Barbier, Frédéric y Bertho-Lavenir Catherine: *Histoire des médias: de Diderot à Internet*, París, Armand Colin, 1996.

Beaune, Jean-Claude: *La Technologie introuvable*, París, Vrin, 1980.

Benjamin, Walter: *Écrits français*, París, Gallimard, 1991.

Benveniste, Émile: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1969 [trad. cast.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

Berque, Augustin: *Médiance, de milieux en paysages*, Gap, Reclus, Géographiques, 1991.

Bougnoux, Daniel; *Sciences de l'information et de la communication*, París, Larousse, 1994.

Bourdieu, Pierre: "Stratégies de reproduction et transmission des pouvoirs", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 105, París, Seuil, 1994.

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude: *La Reproduction*, París, Minuit, 1970 [trad. cast.: *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1981].

Breton, Philippe: *À l'image de l'homme. Du Golem aux créatures virtuelles*, París, Seuil, 1995.

Calvez, J.-Y.; Hamon, L. y Moulin, L.: *Formation et défense des "orthodoxies" dans les Églises et les groupements d'inspiration politique*, Colloque de Namur, Faculté Notre-Dame, 1987.

Canguilhem, Georges: *La Connaissance de la vie*, París, Vrin, 1975.
————: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Vrin, 1977.
————: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1979.
Catéchèse (revista trimestral de pastoral): n° 138, *dossier* "Transmettre", París, 1/1995.
Cavalli-Sforza, Luca: *Gènes, peuples et langues*, París, Odile Jacob, 1996.
Chartier, Roger: *L'Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e^ et XVIII^e^ siècle*, París, Alinéa, 1992 [trad. cast.: *El orden de los libros. Lectores, autores y bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1994].
Commission Biblique Pontificale: *Bible et christologie*, París, Cerf, 1984.
Comte, Auguste: *Leçons de sociologie* (introducción de Juliette Grange), París, Flammarion, 1995.
Corcuff, Philippe: *Les Nouvelles Sociologies*, París, Nathan Université, 1995.
Dagognet, François: *Écriture et iconographie*, París, Vrin, 1973.
————: *Éloge de l'objet*, París, Vrin, 1989.
————: *Rematérialiser*, París, Vrin, 1989.
————: *Le Trouble*, Lyon, Les Empêcheurs de penser en rond, 1994.
Darnton, Robert: "La France, ton café fout le camp", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, diciembre de 1993.
————: *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e^ siècle*, París, Gallimard, 1991.
Derrida, Jacques y Stiegler, Bernard: *Écographies de la télévision*, París, Galilée/INA, 1996 [trad. cast.: *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1997].
Eiseinstein, Élisabeth: *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*, París, La Découverte, 1991.
L'empire des techniques, obra colectiva, París, Seuil, 1994.
Frodon, Jean-Michel: *L'Âge moderne du cinéma français, de la Nouvelle Vague à nos jours*, París, Flammarion, 1995.
Gras, Alain: *Sociologie des ruptures*, Vendôme, PUF, 1979.

Gras, Alain y Sophie, y Poirot-Delpech, L.: *Grandeur et dépendance. Sociologie des macrosystèmes techniques*, París, PUF, 1993.

Gille, Bertrand: *Histoire des techniques*, París, Gallimard, 1978, Encyclopédie de la Pléiade.

Goguel, Maurice: *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, París, Ernest Leroux, 1933.

Goody, Jack: *Entre l'oralité et l'écriture*, París, PUF, 1994.

Hagège, Claude: *Le Souffle de la langue*, París, Odile Jacob, 1990.

Haskell, Francis: *Mécènes et peintres. L'art et la société au temps du baroque italien*, París, Gallimard, 1980.

Heinich, Nathalie: *Du peintre à l'artiste. Artisans et académiciens à l'âge classique*, París, Minuit, 1993.

————: "La vidéo est-elle un art?", *Revue d'art et de sciences humaines*, n° 5, 1995.

————: *Ce que l'art fait à la sociologie*, mimeografiado, 1996.

Hennion, Antoine: "De l'étude des médias à l'analyse de la médiation: esquisse d'une problématique": *Média-pouvoirs*, n° 20, París, octubre-diciembre de 1990.

Hermès: n° 10, director: Dominique Wolton, *Espaces publics, traditions et communautés*, CNRS Éditions.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W.: *La Dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1994.

Jacob, François: *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, París, Gallimard, 1970.

————: *Le Jeu des possibles*, París, Livre de Poche, 1983.

Jankélévitch, Sophie: "Durkheim: du descriptif au nominatif", *Futur antérieur*, n° 5/6, 1993.

Johannot, Yvonne: *Tourner la page. Livres, rites et symboles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

Kracauer, Siegfried: *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, París, Le Promeneur, 1994.

Laborde, Denis: *De Jean-Sébastien Bach à Glenn Gould. Magie des sons et spectacle de la passion*, París, L'Harmattan, 1997.

Lahire, Bernard: *La Raison des plus faibles. Rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieux populaires*, Lille, Presses Universitaires, 1994.

Landes, David: *L'Heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, París, Gallimard, 1987.

Latour, Bruno: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991.

————: *La Science en action*, París, La Découverte, 1989.

Le Genre Humain: 3, 4, director: Maurice Olender. *La Transmission*, París, Fayard, 1982.

Le Moigne, Jean-Louis: *Le Constructivisme*, t. 1: *Des fondements*, París, ESF, 1994.

Leroi-Gourhan, André: *Évolution et techniques*, t. 1, *L'Homme et la matière*, y t. 2, *Milieu et techniques*, París, Albin Michel, 1943 y 1945 respectivamente, Col. Sciences d'aujourd'hui.

————: *Le Geste et la parole: la mémoire et les rythmes*, París, Albin Michel, 1970.

————: *Le Geste et la parole. Technique et langage*, París, Albin Michel, 1974.

Lévy, Pierre: *Les Technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, París, La Découverte, 1990.

Lévy, Pierre y Authier, Michel: *Les Arbres de connaissances* (con prefacio de Michel Serres), París, La Découverte, 1992.

Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950 [trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971].

Melot, Michel (dir.): *Nouvelles Alexandries. Les grands chantiers de bibliothèques dans le monde*, París, Cercle de Librairie, 1996.

Muglioni, Jacques: *Auguste Comte, un philosophe pour notre temps*, París, Kimé, 1995.

Offner, Jean-Marc y Pumain, Denise (dirs.): *Réseaux et territoires. Significations croisées*, París, L'Aube, 1996.

Parrochia, Daniel: *Philosophie des réseaux*, París, PUF, 1993.

Péguy, Charles: "Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne", en *Œuvres en prose*, París, Gallimard, 1992, Col. La Pléiade, III.

Perriault, Jacques: *La Logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer*, París, Flammarion, 1989.

Piveteau, Jean-Luc: *Temps du territoire*, Ginebra, Zoé, 1995.

Pottier, Bernard: *Les Sciences du langage en France au XX° siècle*, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.

Pseudo-Dionisio el Areopagita: *Œuvres complètes*, compiladas por M. de Gandillac, París, 1943.

Rieusset-Lemarié, Isabelle: *Une fin de siècle épidémique*, Arles, Actes Sud, 1992.

Rilke, Rainer Maria: *Les Élegies de Duino*, París, Paul Hartmann, 1936 [trad. cast.: *Elegías de Duino/Sonetos a Orfeo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1970].

Roques, René: *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, París, Aubier, 1954.

Rosnay, Joël de: *L'Homme symbiotique*, París, Seuil, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, París, Seuil, 1971, Col. "L'intégrale" [trad. cast.: *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 1992].

Ruffié, Jacques: *De la biologie à la culture*, París, Flammarion, 1976.

Sachot, Maurice: "Comment le christianisme est-il devenu 'religio'", *Revue des sciences religieuses*, t. 59, nº 2, 1985.

————: "Religio/Superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement", *Revue de l'histoire des religions*, CCVIII, 4/1991, PUF.

Séris, Jean-Pierre: *La Technique*, París, PUF, 1994.

Serres, Michel (dir.): *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas, 1989 [trad. cast.: *Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1991].

————: *Le Tiers instruit*, París, François Bourin, 1991.

Sève, Lucien: *Pour une critique de la raison bioéthique*, París, Odile Jacob, 1994.

Siegfried, André: *Itinéraires de contagions, épidémies et idéologies*, París, Armand Colin, 1960.

Simmel, Georg: *La Tragédie de la culture et autres essais*, París, Rivages, 1988.

Simondon, Georges: *Du mode d'existence des objets techniques*, París, Aubier, 1958.

Sperber, Dan: *La Contagion des idées*, París, Odile Jacob, 1996.

Stiegler, Bernard: *La Technique et le temps*, t. 1, *La Faute d'Épiméthée*, y t. 2, *La Désorientation*, París, Galilée, 1994 y 1996 respectivamente.

Tarde, Gabriel: *Les Lois de l'imitation*, París, Kimé, 1993.
————: *L'Opinion et la foule*, París, PUF, 1989.
Tinland, Frank: *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, París, Aubier, 1977.
Todd, Emmanuel: *La Troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, París, Seuil, 1983.
Vico, Giambattista: *La Science nouvelle*, París, Gallimard, 1993 [trad. cast.: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978].